Die Anweisung

zum

seeligen Leben,

oder auch

die Religionslehre.

Durch

Johann Gottlieb Fichte,

der Philosophie Doktor, Königl. Preuß. ordentlichen Professor der Spekulation an der Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen, der Oberlausitzischen Gesellschaft der Wissenschaften Mitglied.

in Vorlesungen

gehalten zu Berlin, im Jahre 1806.

Berlin, 1806.

Im Verlage der Realschulbuchhandlung.

STOCKHOLMS NATIONS
BIBLIOTEK

Vorrede.

Diese Vorlesungen, zusammengenommen mit denen, die unter dem Titel: Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, so eben in derselben Buchhandlung erschienen sind, und denen: über das Wesen des Gelehrten u. s. w. (Berlin, bei Himburg) in welchen letztern die, in diesen Vorträgen überhaupt, herrschende Denkart, an einem besondern Gegenstande sich

entwickelt, machen ein Ganzes aus von populärer Lehre, dessen Gipfel, und hellsten Lichtpunkt, die gegenwärtigen bilden: und sie sind insgesammt das Resultat meiner, seit sechs bis sieben Jahren, mit mehr Muße, und im reifern Mannesalter, unabläßig fortgesetzten Selbstbildung, an derjenigen philosophischen Ansicht, die mir schon vor dreizehn Jahren zu Theil wurde; und welche, obwohl sie, wie ich hoffe, manches an mir geändert haben dürfte, dennoch sich selbst seit dieser Zeit in keinem Stücke geändert hat. Die Entstehung solcher Aufsätze, so wie die, äußere und innere, Form, welche in ihnen die Lehre erhielt, war von außen

veranlaßt; und so hing auch die Vollendung niemals von meinem eigenen Willen, sondern von der Zeit ab, innerhalb deren sie für den Vortrag fertig seyn mußten. Zu dem Abdrucke derselben haben Freunde unter meinen Zuhörern, die nicht ungünstig von ihnen dachten, mich, ich dürfte fast sagen, überredet; und für diesen Abdruck sie nochmals umzuarbeiten, wäre, nach meiner Weise zu arbeiten, das sichere Mittel gewesen, sie niemals zu vollenden. Diese mögen es nun verantworten, wenn der Erfolg gegen ihre Erwartung ausfällt. Denn ich, für meine Person, bin durch den Anblick der unendlichen Verwirrungen, welche jede

kräftigere Anregung nach sich zieht, auch des Dankes, der jedem, der das Rechte will, unausbleiblich zu Theile wird, an dem größern Publikum also irre geworden, daß ich mir in Dingen dieser Art nicht selber zu rathen vermag, und nicht mehr weiß, wie man mit diesem Publikum reden solle, noch, ob es überhaupt der Mühe werth sey, daß man durch die Druckerpresse mit ihm rede.

Berlin, im April 1806.

Fichte.

Inhalts-Anzeige.

Erste Vorlesung. Seite. 1. Leben ist Liebe, und daher ist Leben und Seeligkeit an und für sich Eins und eben dasselbe. Unterscheidung des wahrhaftigen Lebens vom bloßen Scheinleben. — Leben und Seyn ist auch wieder dasselbe. Das wahrhaftige Seyn aber ist ewig mit sich selbst einig, und unveränderlich, der Schein hingegen veränderlich. Das wahrhaftige Leben liebt jenes Eine, oder Gott; das Scheinleben das Veränderliche, oder die Welt. Der Schein selbst wird nur durch die Sehnsucht nach dem Ewigen getragen, und im Daseyn erhalten: diese Sehnsucht wird nun im bloßen Scheinleben nie befriedigt, und drum ist dasselbe unseelig; dagegen die Liebe des wahrhaftigen Lebens immerfort befriedigt wird, und drum dieses Leben seelig ist. Das Element des wahrhaftigen Lebens ist der Gedanke.

Zweite Vorlesung. S. 31. Das hier vorzutragende sey zuletzt Metaphysik, und insbesondere Ontologie; und diese solle hier populär vorgetragen werden. Wiederlegung des Einwurfs von der Unmöglichkeit und Unrathsamkeit eines solchen Vortrages, durch die Nothwendigkeit, daß es versucht werden müsse, durch die Erörterung des eigentlichen Wesens des populären Vor-

trages im Gegensatze mit dem scientifischen, und durch den faktischen Beweis, daß seit der Einführung des Christenthums dieses Vorhaben immerfort wirklich gelungen sey. Zwar stehen in unserm Zeitalter einer solchen Verständigung große Hindernisse entgegen; indem theils die entschiedene Form gegen den Hang zur Willkühr im Meinen, und die Unentschlossenheit, welche sich Skepticismus betittle, verstoße; theils der Inhalt fremd, und ungeheuer parador erscheine; und endlich Unbefangene durch das Einreden der Fanatiker der Verkehrtheit irre gemacht würden. Genetische Erklärung dieses Fanatismus. Die von demselben zu erwartende Anklage unsrer Lehre, als Mysticismus, gedeutet. Was jedoch der eigentliche Zweck dieser, und ähnlicher Anklagen, sey?

Dritte Vorlesung. S. 63. Lösung des Zweifels, wie, — da ja das Leben ein organisches Ganzes seyn müsse, — im wirklichen Leben ein Theil des nothwendigen Lebens ermangeln könne, — so wie es, unsrer Behauptung zufolge, mit dem Scheinleben sich verhalte, — durch die Bemerkung, daß das geistige Leben in der Wirklichkeit sich nur allmählig, und gleichsam nach Stationen, entwickle; anschaulich gemacht an dem auffallenden Beispiele, daß der große Haufen das Denken der äußern Gegenstände aus der sinnlichen Wahrnehmung derselben ableitet, und nicht anders weiß, als daß alle unsre Erkenntniß sich auf Erfahrung gründe. Was, im Gegensatze mit diesem, auch nicht durch Wahrnehmung begründeten Denken äußerer Gegenstände, das eigentliche höhere Denken sey; und wie dieses vom bloßen Meinen, mit welchem es in Absicht seiner Region übereinkomme, der Form nach, sich unterscheide.

Wirkliche Vollziehung dieses Denkens an den höchsten Elementen der Erkenntniß, wobei resultirt: das Seyn sey weder geworden, noch

sey in ihm etwas geworden, sondern es sey schlechthin Eins, und mit sich Einerley; von ihm sey zu unterscheiden das Daseyn desselben, das nothwendig sey Bewußtseyn desselben; welches Bewußtseyn, zugleich nothwendig Selbstbewußtseyn, — seinem eigenen Daseyn überhaupt, so wie den besondern realen Bestimmungen desselben nach, aus dem Seyn sich selbst nicht genetisch ableiten; wohl aber, im Allgemeinen, begreifen, könne, daß diese seine reale Bestimmtheit, im Wesen, Eins sey, mit dem innern Wesen des Seyns.

Vierte Vorlesung. S. 95. Was unentbehrlich sey zu einem seeligen Leben; was dagegen nur unter Bedingungen nothwendig? So sey die Beantwortung der Frage: wie, da das Seyn eben so Dasey, wie es in sich selbst sey, — als Eines, — in dieses sein Daseyn, oder das Bewußtseyn, die Mannigfaltigkeit eintreten könne; — nur unter Bedingung nothwendig. — Beantwortung dieser Frage. Das aus der, lediglich im Daseyn vorkommenden, Unterscheidung, folgende Als, oder die Charakteristik durch den Gegensatz, sey der absolute Gegensatz, und das Princip aller andern Trennung. Es setze dieses Als ein stehendes Seyn des Charakterisirten, wodurch das, was an sich inneres göttliches Leben sey, in eine ruhende Welt verwandelt werde. Diese Welt werde charakterisirt, oder gestaltet durch das Faktum jenes Als, welches Faktum sey eine absolut freie Selbstständigkeit, — ins unbedingte und unendliche fort.

Fünfte Vorlesung. S. 124. Princip einer neuen Spaltung im Wissen, nicht zunächst auf die Welt, sondern auf die Reflexion der Welt gehend, und drum nur gebend verschiedene Ansichten der Einen bleibenden Welt; welche letztere Spaltung jedoch mit der ersten innigst durchdrungen, und verwachsen sey. Diese Spaltung, daher die, aus ihr resultirende, Verschiedenheit der

Weltansicht, sey fünffach. Die erste, und niedrigste, die Ansicht der herrschenden Zeitphilosophie, da man der Sinnenwelt, oder der Natur, Realität beimißt. Die zweite, da das Reale in ein, die vorhandene Welt ordnendes Gesetz an die Freiheit, gesetzt wird: der Standpunkt der objektiven Legalität, oder des kategorischen Imperativs. Die dritte, da dasselbe Reale in ein, — innerhalb der vorhandenen Welt, eine neue erschaffendes — Gesetz an die Freiheit gesetzt wird; der Standpunkt der eigentlichen Sittlichkeit. Die vierte, da die Realität allein in Gott, und in sein Daseyn gesetzt wird; der Standpunkt der Religiosität. Die fünfte, welche das Mannigfaltige in seinem Hervorgehen aus dem Einen Realen klar erblickt; der Standpunkt der Wissenschaft. Jedoch sey wahrhafte Religiosität nicht als bloße Ansicht, möglich, sondern sie sey nur da, wo sie mit einem wirklichen göttlichen Leben vereinigt sey; und ohne diese Vereinigung sey die bloße Ansicht leer, und Schwärmerei.

Sechste Vorlesung. S. 153. Beweis der frühern beiläufigen Behauptung, daß diese Lehre zugleich die Lehre des ächten Christenthums sey, wie dieselbe beim Evangelisten Johannes sich vorfinde. Gründe, warum wir uns vorzüglich auf diesen Evangelisten berufen. Unser hermeneutisches Princip. — Es sey im Johannes zuförderst zu unterscheiden, was an sich, und was nur für seinen temporären Standpunkt wahr seyn solle. Das erste sey enthalten im Eingange des Evangelium bis V. 5. Würdigung dieses Einganges, nicht als unvorgreifliche Meinung des Evangelisten, sondern als unmittelbare Lehre Jesu. Erklärung desselben. Das temporär gültige sey der, nicht metaphysische, sondern bloß historische Satz, daß das göttliche Daseyn, rein, und ohne alle individuelle Beschränkung, in Jesus von Nazareth sich dargestellt habe. Erklärung des Unterschiedes dieser beiden Ansichten, und Vereinigung

derselben; gleichfalls und ausdrücklich auch nach der Christlichen Lehre. Würdigung dieses historischen Dogma. Auffassung des Inhalts des ganzen Evangelium aus diesem Gesichtspunkte, nach den Fragen: Was lehret Jesus von sich, und seinem Verhältnisse zu Gott; und was von seinen Anhängern, und deren Verhältnisse zu ihm?

Siebente Vorlesung. S. 187. Eine noch tiefere Schilderung des bloßen Scheinlebens aus dem Princip desselben. — Zum Erweise der Seeligkeit des religiösen Lebens gehört die erschöpfte Aufstellung aller möglichen Weisen, Sich selbst und die Welt zu genießen. Es giebt, da die eben aufgestellten fünf Weisen der Ansicht der Welt eben so viele Weisen des Genusses derselben sind, ihrer fünfe; von denen, nach Ausschließung des wissenschaftlichen Standpunktes, hier nur vier in Betrachtung kommen. Der Genuß überhaupt, als Befriedigung der Liebe, gründet sich auf Liebe; Liebe aber ist der Affekt des Seyns. — Sinnlicher Genuß, und die durch Phantasie vermittelten Affekte im ersten Standpunkte. Der Affekt der Realität im zweiten Standpunkte, des Gesetzes, ist ein Befehl, aus welchem an sich ein uninteressirter Urtheilsspruch erfolgen würde, der jedoch, mit dem Interesse für das Selbst zusammentretend, in Nicht-Selbstverachtung sich verwandelt. Durch diese Denkart werde im Menschen alle Liebe ertödtet, eben darum aber er auch über alle Bedürftigkeit hinweggesetzt. Stoicismus, als bloße Apathie, in Beziehung auf Glückseeligkeit, und Seeligkeit.

Achte Vorlesung. S. 217. Tiefere Erfassung der hier vorgetragenen Seyns-Lehre. — Alles, was aus dem bloßen Daseyn, als solchem, folge, durch die Benennung der Form zusammengefaßt: — sey in der Wirklichkeit das Seyn von der Form schlechthin unabtrennlich, und das Daseyn der letztern sey selbst in der innern Nothwendigkeit des göttlichen Wesens gegründet. Erläute-

rung dieses Satzes an dem einen Theile der Form, der Unendlichkeit. Anwendung desselben auf den zweiten Theil derselben Form, die Fünffachheit. Diese giebt ein freies und selbstständiges Ich, als den organischen Einheitspunkt der ganzen Form. — Belehrung über das Wesen der Freiheit. — Affekt des Ich für seine Selbstständigkeit, der da nothwendig verschwinde, sobald, durch vollendete Freiheit, die einzelnen Standpunkte bloß möglicher Freiheit, vernichtet werden; und so geben denn die Anwesenheit oder Abwesenheit jener Liebe des Selbst zwei durchaus entgegengesetzte Hauptweisen, die Welt anzusehn, und zu genießen. Aus der ersten stamme zuförderst der Trieb nach sinnlichem Genusse, als die Liebe zu einem, auf eine gewisse Weise durch die Objekte bestimmten Selbst; sodann, in der Denkart der Gesetzmäßigkeit, die Liebe zu bloß formaler Freiheit, nach aufgegebener Liebe objektiver Selbstbestimmung. Charakteristik der Liebe, aus der ein kategorischer Imperativ entspringt. Durch die Vernichtung jener Liebe des Selbst falle der Wille des Ich zusammen mit dem Leben Gottes; und es entstehe daraus zuförderst der, oben als dritter aufgestellte, Standpunkt der höhern Moralität. Verhältniß dieser Denkart zu den äußerlichen Umgebungen, besonders im Gegensatze mit der Superstition der sinnlichen Bedürftigkeit.

Neunte Vorlesung. S. 251. Die neue Welt, welche die höhere Moralität innerhalb der Sinnenwelt erschaffe, sey das unmittelbare Leben Gottes selbst in der Zeit; — an sich nur unmittelbar zu erleben; im allgemeinen nur durch das Merkmal, daß jede Gestaltung desselben schlechthin um ihrer selbst willen, und nicht als Mittel zu irgend einem Zwecke, gefalle, zu charakterisiren. Erläutert an den Beispielen, der Schönheit, der Wissenschaft, u. s. w. und an den Erscheinungen des natürlichen Talents für diese. Dieses Handeln strebe denn doch einen Erfolg außer sich

an; so lange nun das Begehren des Erfolges mit der Freude am bloßen Thun noch vermischt sey, sey selbst die höhere Moralität noch ausgesetzt der Möglichkeit des Schmerzes. Ausscheidung dieser beiden durch den Standpunkt der Religiosität. — Grund der Individualität. Jeder hat seinen eigenthümlichen Antheil am göttlichen Leben. Erstes Grundgesetz der Moralität, und des seeligen Lebens, daß jeder diesen Seinen Antheil ergreife. — Allgemeine äußere Charakteristik des moralisch-religiösen Willens, inwiefern derselbe aus seinem eigenen innern Leben herausgeht nach außen.

Zehnte Vorlesung. S. 281. Erfassung des ganzen abgehandelten Gegenstandes aus seinem tiefsten Standpunkte. — Das, in der Form der Selbstständigkeit des Ich, als der Reflexionsform, schlechthin, sich selbst von sich selbst, ausstoßende Seyn, hänge, jenseit aller Reflexion, allein durch die Liebe, mit der Form zusammen. Diese Liebe sey die Schöpferin des leeren Begriffs von Gott; die Quelle aller Gewißheit; das, das Absolute, unmittelbar, und ohne alle Modifikation, durch den Begriff, im Leben erfassende; das, die Reflexion, in deren Form nur die Möglichkeit der Unendlichkeit liege, wirklich zur Unendlichkeit ausdehnende; endlich die Quelle der Wissenschaft. In der lebendigen und realen Reflexion tritt diese Liebe unmittelbar heraus in der Erscheinung des moralischen Handelns.

Charakteristik der Menschenliebe des moralisch religiösen. Bild seiner Seeligkeit.

Eilfte Vorlesung. S. 308. Zur allgemeinen Nutzanwendung: von den Hinderungen einer innigen Mittheilung; dem Mangel völliger Hingebung, dem sogenannten Skepticismus, den gewöhnlichen äußern Umgebungen in unserm Zeitalter. Tiefere Charakteristik dieser Umgebungen aus dem Princip der absoluten gegenseitigen

Vorausſetzung aller Menſchen, als armer Sünder. (der modernen Humanität.) Wie der rechtliche Menſch über dieſe Umgebungen ſich hinwegſetze.

Beilage. S. 341. Nähere Erklärung der in der ſechſten Vorleſung gemachten Unterſcheidung zwiſchen hiſtoriſcher, und metaphyſiſcher Erfaſſung; in Beziehung auf das Grund-Dogma des Chriſtenthums.

Von folgenden Druckfehlern bittet man besonders die, mit NB. bezeichneten, noch vor dem Lesen zu verbessern.

S. 12. Z. 8. l. Augenblicke
— 13. — 11. l. versprachen
NB. — 21. — 10. v. u. l. verbürgen st. verkürzen
— 33. — 1. l. Philosophen
— 38. vorletzte Zeile; das Komma nach Seite.
NB. — 43. — 2. l. Vortrages, st. Vertrages
— 88. — 13. l. Bewußtlose.
— 99. — 4. ist nach Schatten ein Komma
— 108. — 12. l. seinen st. seinem
— — vorletzte Zeile ist nach begreifen ein Komma
— 115. — 5. fällt nach wie das Komma weg
NB. — 125. — 8. v. u. l. in st. an
— 203. — 11. v. u. ist nach riechen ein Komma
— 222. — 10. v. u. l. anderes, st. anders
— 321. — 7. v. u. l. derselben
NB. — 326. — 2. l. von jener st. jener von

Erste Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung,

Die Vorlesungen, welche ich hiermit eröffne, haben sich angekündigt, als die Anweisung zu einem seeligen Leben. Uns fügend der gemeinen und gewöhnlichen Ansicht, welche man nicht berichtigen kann, ohne fürs erste an dieselbe anzuknüpfen, konnten wir nicht umhin, uns also auszudrücken; ohnerachtet, der wahren Ansicht nach, in dem Ausdrucke: seeliges Leben, etwas Ueberflüssiges liegt. Nemlich, das Leben ist nothwendig seelig, denn es ist die Seeligkeit; der Gedanke eines unseeligen Lebens hingegen enthält einen Widerspruch. Unseelig ist nur der Tod. Ich hätte darum, streng mich ausdrückend, die Vorlesungen, welche zu halten ich mir vorgesetzt hatte, nennen sollen, die Anweisung

zum Leben, oder die Lebenslehre — oder auch, den Begriff von der andern Seite genommen, die Anweisung zur Seeligkeit, oder die Seeligkeitslehre. Daß inzwischen bei weitem nicht alles, was da als lebendig erscheint, seelig ist, beruht darauf, daß dieses Unseelige in der That und Wahrheit auch nicht lebet, sondern, nach seinen mehrsten Bestandtheilen, in den Tod versenket ist, und in das Nicht-seyn.

Das Leben ist selber die Seeligkeit, sagte ich. Anders kann es nicht seyn: denn das Leben ist Liebe, und die ganze Form und Kraft des Lebens besteht in der Liebe, und entsteht aus der Liebe. — Ich habe durch das so eben Gesagte einen der tiefsten Sätze der Erkenntniß ausgesprochen; der jedoch, meines Erachtens, jeder, nur wahrhaft zusammengefaßten und angestrengten Aufmerksamkeit, auf der Stelle klar und einleuchtend werden kann. Die Liebe theilet das, an sich todte Seyn, gleichsam in ein zweimaliges Seyn, dasselbe vor sich selbst hinstellend, — und macht es dadurch zu einem Ich oder Selbst, das sich anschaut, und von sich weiß; in welcher Ichheit die Wurzel

alles Lebens ruhet. Wiederum vereinigt und verbindet innigst die Liebe das getheilte Ich, das ohne Liebe nur kalt, und ohne alles Interesse, sich anschauen würde. Diese letztere Einheit, in der dadurch nicht aufgehobenen, sondern ewig bleibenden Zweiheit, ist nun eben das Leben; wie jedem, der die aufgegebenen Begriffe nur scharf denken, und an einander halten will, auf der Stelle einleuchten muß. Nun ist die Liebe ferner, Zufriedenheit mit sich selbst, Freude an sich selbst, Genuß ihrer selbst, und also Seeligkeit; und so ist klar, daß Leben, Liebe, und Seeligkeit, schlechthin Eins sind und Dasselbe.

Nicht alles, was als lebendig erscheine, sey lebendig in der That und Wahrheit, sagte ich ferner. Es gehet daraus hervor, daß, meines Erachtens, das Leben aus einem doppelten Gesichtspunkte angesehen werden kann, und von mir angesehen wird; nemlich, theils aus dem Gesichtspunkte der Wahrheit, theils aus dem des Scheins. Nun ist vor allem voraus klar, daß das letztere bloß scheinbare Leben nicht einmal zu erscheinen vermöchte, sondern völlig und durchaus in dem Nichts

bleiben würde, wenn es nicht doch, auf irgend eine Weise, von dem wahrhaftigen Seyn gehalten und getragen würde; und wenn nicht, da nichts wahrhaftig da ist, als das Leben, das wahrhaftige Leben auf irgend eine Weise in das nur erscheinende Leben einträte, und mit demselben sich vermischte. Es kann keinen reinen Tod geben, noch eine reine Unseeligkeit; denn indem angenommen wird, daß es dergleichen gebe, wird ihnen das Daseyn zugestanden; aber nur das wahrhaftige Seyn und Leben vermag dazuseyn. Darum ist alles unvollkommene Seyn lediglich eine Vermischung des Todten mit dem Lebendigen. Auf welche Weise im allgemeinen diese Vermischung geschehe, und welches, sogar in den niedrigsten Stufen des Lebens, der unaustilgbare Stellvertreter des wahrhaftigen Lebens sey, werden wir bald tiefer unten angeben. — Sodann ist anzumerken, daß auch dieses, nur scheinbaren, Lebens, jedesmaliger Sitz und Mittelpunkt die Liebe ist. Verstehen Sie mich also: Der Schein kann auf mannichfaltige, und ins Unendliche verschiedene Weisen, sich gestalten; wie wir dieses bald näher ersehen

werden. Diese verschiedenen Gestaltungen des erscheinenden Lebens insgesammt nun leben überhaupt, wenn man nach der Ansicht des Scheines redet; oder sie erscheinen als lebend überhaupt, wenn man sich strenge nach der Wahrheit ausdrückt. Wenn aber nun weiterhin die Frage entsteht: wodurch ist denn das, allen gemeinsame Leben, in den besondern Gestaltungen desselben verschieden; und was ist es denn, das jedem Individuum den ausschließenden Charakter seines besondern Lebens giebt; so antworte ich darauf: es ist die Liebe dieses besondern und individuellen Lebens. — Offenbare mir, was du wahrhaftig liebst, was du mit deinem ganzen Sehnen suchest und anstrebest, wenn du den wahren Genuß deiner selbst zu finden hoffest — und du hast mir dadurch dein Leben gedeutet. Was du liebest, das lebest du. Diese angegebene Liebe eben ist dein Leben, und die Wurzel, der Sitz, und der Mittelpunkt deines Lebens. Alle übrigen Regungen in dir sind Leben, nur, in wiefern sie sich nach diesem einzigen Mittelpunkte hinrichten. Daß vielen Menschen es nicht leicht werden dürfte auf die vorgelegte Frage

zu antworten, indem sie gar nicht wissen, was sie lieben, beweiset nur, daß diese eigentlich nichts lieben, und eben darum auch nicht leben, weil sie nicht lieben.

So viel im Allgemeinen, über die Einerleiheit des Lebens, der Liebe, und der Seeligkeit. Jetzt zur scharfen Unterscheidung des wahrhaftigen Lebens von dem bloßen Scheinleben.

Seyn, — Seyn, sage ich, und Leben, ist abermals Eins und Dasselbige. Nur das Leben vermag selbstständig, von sich und durch sich selber, dazuseyn; und wiederum das Leben, so gewiß es nur Leben ist, führt das Daseyn bei sich. Gewöhnlich denkt man sich das Seyn, als ein stehendes, starres, und todtes; selbst die Philosophen, fast ohne Ausnahme, haben es also gedacht, sogar indem sie dasselbe als Absolutes aussprachen. Dies kommt lediglich daher, weil man keinen lebendigen, sondern nur einen todten Begriff, zum Denken des Seyns mit sich brachte. Nicht im Seyn, an und für sich, liegt der Tod, sondern im ertödtenden Blicke des todten Beschauers. Daß in diesem Irrthume der Grundquell al-

ler übrigen Irrthümer liege, und durch ihn die Welt der Wahrheit, und das Geisterreich, für immer dem Blicke sich verschließe, haben wir wenigstens denen, die es zu fassen fähig sind, an einem andern Orte dargethan; hier ist die bloße historische Anführung jenes Satzes hinreichend.

Zum Gegensatze, — so wie Seyn und Leben Eins ist, und Dasselbe, eben so ist Tod und Nichtseyn, Eins und Dasselbe. Einen reinen Tod aber, und reines Nichtseyn giebt es nicht, wie schon oben erinnert worden. Wohl aber giebt es einen Schein, uud dieser ist die Mischung des Lebens und des Todes, des Seyns und des Nichtseyns. Es folgt daraus, daß der Schein, in Rücksicht desjenigen in ihm, was ihn zum Scheine macht, und was in ihm dem wahrhaftigen Seyn und Leben entgegengesetzt ist, Tod ist, und Nichtseyn.

Sodann und ferner: Das Seyn ist durchaus einfach, nicht mannigfaltig; es giebt nicht mehrere Seyn, sondern nur Ein Seyn. Dieser Satz, eben so wie der vorige, enthält eine Einsicht, die gewöhnlich verkannt, oder gar

nicht gekannt wird; von deren einleuchtenden Richtigkeit sich aber jeder, der nur einen Augenblick ernsthaft über die Aufgabe nachdenken will, überzeugen kann. Wir haben hier weder die Zeit, noch den Vorsatz, mit den Anwesenden diejenigen Vorbereitungen, und gleichsam Einweihungen, vorzunehmen, deren es für die Möglichkeit jenes ernsthaften Nachdenkens bei den meisten Menschen bedarf.

Wir wollen hier nur die Resultate dieser Prämissen gebrauchen und vortragen, welche Resultate wohl schon durch sich selbst sich dem natürlichen Wahrheitssinne empfehlen werden. In Absicht ihrer tiefern Prämissen müssen wir uns begnügen, dieselben nur deutlich, bestimmt, und gegen allen Misverstand gesichert, auszusprechen. So ist denn nun, in Absicht des zuletzt vorgetragnen Satzes, unsere Meinung diese: Nur das Seyn ist, keinesweges aber ist noch etwas anderes, das kein Seyn wäre, und über das Seyn hinausläge; welche letztere Annahme jedem, der nur unsre Worte versteht, als eine handgreifliche Ungereimtheit einleuchten muß: ohnerachtet gerade diese Ungereimtheit der gewöhnlichen An-

sicht des Seyns, dunkel und unerkannt, zu Grunde liegt. Nach dieser gewöhnlichen Ansicht nemlich, soll zu irgend einem Etwas, das, durch sich selber, weder ist, noch seyn kann, das Daseyn, das wiederum das Daseyn von Nichts ist, von außen her zugesetzt werden; und aus der Vereinigung dieser beiden Ungereimtheiten soll alles Wahre und Wirkliche entstehen. Dieser gewöhnlichen Meinung wird durch den ausgesprochenen Satz: nur das Seyn, — nur dasjenige, was durch und von sich selber ist, ist, — widersprochen. Ferner sagen wir: dieses Seyn ist einfach, sich selbst gleich, unwandelbar und unveränderlich: es ist in ihm kein Entstehen, noch Untergehen, kein Wandel, und Spiel der Gestaltungen, sondern immer nur das gleiche ruhige Seyn und Bestehen.

Die Richtigkeit dieser Behauptung läßt sich in kurzem darthun: Was durch sich selbst ist, das ist eben, und ist ganz, mit Einem male dastehend, ohne irgend einen Abbruch, und eben so wenig kann ihm etwas zugefügt werden.

Und hierdurch haben wir uns denn den

Weg zur Einsicht in den charakteristischen Unterschied des wahrhaftigen Lebens, welches Eins ist mit dem Seyn, von dem bloßen Scheinleben, welches, inwiefern es bloßer Schein ist, Eins ist mit dem Nichtseyn, gebahnt und eröffnet. Das Seyn ist einfach, unveränderlich, und bleibt ewig sich selbst gleich; darum ist auch das wahrhaftige Leben einfach, unveränderlich, ewig sich gleichbleibend. Der Schein ist ein unaufhörlicher Wechsel, ein stetes Schweben zwischen Werden und Vergehen; darum ist auch das bloße Scheinleben ein unaufhörlicher Wechsel, immerfort zwischen Werden und Vergehen schwebend, und durch unaufhörliche Veränderungen hindurchgerissen. Der Mittelpunkt des Lebens ist allemal die Liebe. Das wahrhaftige Leben liebet das Eine, Unveränderliche und Ewige; das bloße Scheinleben versucht zu lieben, — wenn nur geliebt zu werden fähig wäre, und wenn seiner Liebe nur Stand halten wollte, — das Vergängliche in seiner Vergänglichkeit.

Jener geliebte Gegenstand des wahrhaftigen Lebens ist dasjenige, was wir mit der Benennung Gott meinen, oder wenigstens mei-

nen sollten; der Gegenstand der Liebe des nur scheinbaren Lebens, das Veränderliche, ist das=jenige, was uns als Welt erscheint, und was wir also nennen. Das wahrhaftige Leben le=bet also in Gott, und liebet Gott; das nur scheinbare Leben lebet in der Welt, und ver=sucht es, die Welt zu lieben. Von welcher besondern Seite nun eben es die Welt erfasse, darauf kommt nichts an; das was die ge=meine Ansicht moralisches Verderben, Sünde, und Laster heißt, mag wohl für die mensch=liche Gesellschaft schädlicher seyn, und ver=derblicher, als manches andere, was diese gemeine Ansicht gelten läßt, und wohl sogar löblich findet: vor dem Blicke der Wahrheit aber ist alles Leben, welches seine Liebe auf das Zufällige richtet, und in irgend einem andern Gegenstande seinen Genuß sucht, au=ßer in dem ewigen und unvergänglichen, le=diglich darum, und dadurch, daß es seinen Genuß in einem andern Gegenstande sucht, auf die gleiche Weise nichtig, elend, und un=seelig.

Das wahrhaftige Leben lebet in dem Un=veränderlichen; es ist daher weder eines Ab=

bruches noch eines Zuwachses fähig, eben so wenig, als das Unveränderliche selber, in welchem es lebet, eines solchen Abbruches oder Zuwachses fähig ist. Es ist in jedem Augenblicke ganz; — das höchste Leben, welches überhaupt möglich ist; — und bleibt nothwendig in aller Ewigkeit, was es in jedem Augenblick ist. Das Scheinleben lebet nur in dem veränderlichen, und bleibet darum in keinen zwei sich folgenden Augenblicken sich selber gleich; jeder künftige Moment verschlinget und verzehrt den vorhergegangenen; und so wird das Scheinleben zu einem ununterbrochenen Sterben, und lebt nur sterbend, und im Sterben.

Das wahrhaftige Leben ist durch sich selber seelig, haben wir gesagt, das Scheinleben ist nothwendig elend und unseelig. — Die Möglichkeit alles — Genusses, Freude, Seeligkeit, oder mit welchem Worte Sie das allgemeine Bewußtseyn des Wohlseyns fassen wollen, — gründet sich auf Liebe, Streben, Trieb. Vereinigt seyn mit dem Geliebten, und innigst mit ihm verschmolzen, ist Seeligkeit: getrennt von ihm seyn, und aus-

gestoßen, indeß man es doch nie lassen kann, sich sehnend nach ihm hinzuwenden, ist Unseeligkeit.

Folgendes ist überhaupt das Verhältniß der Erscheinung, oder des Wirklichen und Endlichen, zum absoluten Seyn, oder zum Unendlichen und Ewigen. Das schon oben erwähnte, welches die Erscheinung tragen, und im Daseyn erhalten müsse, wenn sie auch nur als Erscheinung daseyn solle, und welches wir bald näher zu charakterisiren versprechen, ist die Sehnsucht nach dem Ewigen. Dieser Trieb, mit dem Unvergänglichen vereinigt zu werden, und zu verschmelzen, ist die innigste Wurzel alles endlichen Daseyns, und ist in keinem Zweige dieses Daseyns ganz auszutilgen, falls nicht dieser Zweig versinken soll in völliges Nichtseyn. Ueber dieser Sehnsucht nun, worauf alles endliche Daseyn ruht, und von ihr aus, kommt es entweder zum wahrhaftigen Leben, oder es kommt nicht dazu. Wo es zum Leben kommt, und dasselbe durchbricht, wird jene geheime Sehnsucht gedeutet und verstanden, als Liebe zu dem Ewigen: der Mensch erfährt, was er

eigentlich wolle, liebe und bedürfe. Dieses Bedürfniß ist nun immer, und unter jeder Bedingung, zu befriedigen: unaufhörlich umgiebt uns das Ewige, und bietet sich uns dar, und wir haben nichts weiter zu thun, als dasselbe zu ergreifen. Einmal aber ergriffen, kann es nie wieder verloren werden. Der wahrhaftig Lebende hat es ergriffen, und besitzt es nun immerfort, in jedem Momente seines Daseyns ganz und ungetheilt, in aller seiner Fülle, und ist darum seelig in der Vereinigung mit dem Geliebten; unerschütterlich fest überzeugt, daß er es in alle Ewigkeit also genießen werde, — und dadurch gesichert gegen allen Zweifel, Besorgniß, oder Furcht. Wo es zum wahrhaftigen Leben noch nicht gekommen ist, wird jene Sehnsucht nicht minder gefühlt; aber sie wird nicht verstanden. Glückseelig, ruhig, von ihrem Zustande befriedigt, möchten alle gern seyn, aber worin sie diese Glückseeligkeit finden werden, wissen sie nicht; was eigentlich sie lieben, und anstreben, verstehen sie nicht. In dem, was ihren Sinnen unmittelbar entgegenkommt, und sich ihnen darbietet, — in der Welt, meinen sie,

müsse es gefunden werden; indem für diejenige Geistesstimmung, in der sie sich nun einmal befinden, allerdings nichts anderes vorhanden ist, als die Welt. Muthig begeben sie sich auf diese Jagd der Glückseeligkeit, innig sich aneignend und liebend sich hingebend dem ersten besten Gegenstande, der ihnen gefällt, und der ihr Streben zu befriedigen verspricht. Aber sobald sie einkehren in sich selbst, und sich fragen: bin ich nun glücklich? — wird es aus dem Innersten ihres Gemüths vernehmlich ihnen entgegentönen: o nein, du bist noch eben so leer und bedürftig als vorher. Hierüber mit sich im Reinen, meinen sie, daß sie nur in der Wahl des Gegenstandes gefehlt haben, und werfen sich in einen andern. Auch dieser wird sie eben so wenig befriedigen, als der erste: kein Gegenstand wird sie befriedigen, der unter Sonne oder Mond ist. Wollten wir, daß irgend einer sie befriedigte? Gerade Das ja, daß nichts Endliches und Hinfälliges sie befriedigen kann, das ja gerade ist das einzige Band, wodurch sie noch mit dem Ewigen zusammenhängen, und im Daseyn verbleiben; fänden sie einmal ein end-

liches Objekt, daß sie völlig zufrieden stellte, so wären sie eben dadurch, unwiderbringlich ausgestoßen von der Gottheit, und hingeworfen, in den ewigen Tod des Nichtseyns. So sehnen sie, und ängstigen, ihr Leben hin; in jeder Lage, in der sie sich befinden, denkend, wenn es nur anders mit ihnen werden möchte, so würde ihnen besser werden, und nachdem es anders geworden ist, sich doch nicht besser befindend; an jeder Stelle, an der sie stehen, meinend, wenn sie nur dort, auf der Anhöhe, die ihr Auge faßt, angelangt seyn würden, würde ihre Beängstigung weichen; — treu jedoch wieder findend, auch auf der Anhöhe, ihren alten Kummer. Gehen sie etwa, bei reifern Jahren, nachdem der frische Muth, und die fröhliche Hoffnung der Jugend, geschwunden sind, mit sich zu Rathe; überblicken sie etwa ihr ganzes bisheriges Leben, und wagen eine entscheidende Lehre daraus zu ziehen; wagen es etwa, sich zu gestehen, daß durchaus kein irrdisches Gut zu befriedigen vermöge: was thun sie nun? Sie leisten vielleicht entschlossen Verzicht auf alle Glückseeligkeit und allen Frieden; — das

denn doch fortdauernde unaustilgbare Sehnen ertödtend, und abstumpfend, so viel sie vermögen; und nennen nun diese Dumpfheit die einzige wahre Weisheit, dieses Verzweifeln am Heile das einzige wahre Heil, und die vermeinte Erkenntniß, daß der Mensch gar nicht zur Glückseeligkeit, sondern nur zu diesem Treiben im Nichts, um das Nichts, bestimmt sey, den wahren Verstand. Vielleicht auch leisten sie Verzicht auf Befriedigung nur für dieses irdische Leben; lassen sich aber dagegen eine gewisse, durch Tradition auf uns gekommene, Anweisung auf eine Seeligkeit jenseit des Grabes gefallen. In welcher bejammernswerthen Täuschung befinden sie sich! Ganz gewiß zwar liegt die Seeligkeit auch jenseit des Grabes, für denjenigen, für welchen sie schon diesseit desselben begonnen hat, und in keiner andern Weise und Art, als sie diesseits, in jedem Augenblicke, beginnen kann; durch das bloße Sichbegrabenlassen aber kommt man nicht in die Seeligkeit; und sie werden, im künftigen Leben, und in der unendlichen Reihe aller künftigen Leben, die Seeligkeit eben so vergebens suchen, als sie dieselbe in

dem gegenwärtigen Leben vergebens gesucht haben, wenn sie dieselbe in etwas Anderem suchen, als in dem, was sie schon hier so nahe umgiebt, daß es denselben in der ganzen Unendlichkeit nie näher gebracht werden kann, in dem Ewigen. — Und so irret denn der arme Abkömmling der Ewigkeit, verstoßen aus seiner väterlichen Wohnung, immer umgeben von seinem himmlischen Erbtheile, nach welchem seine schüchterne Hand zu greifen, bloß sich fürchtet, unstät und flüchtig in der Wüste umher, allenthalben bemüht sich anzubauen; zum Glück durch den baldigen Einsturz jeder seiner Hütten erinnert, daß er nirgends Ruhe finden wird, als in seines Vaters Hause.

So, E. V., ist das wahrhaftige Leben nothwendig die Seeligkeit selber; und das Scheinleben nothwendig unseelig.

Und von nun an überlegen Sie mit mir folgendes: Ich sage: das Element, der Aether, die substantielle Form, so jemand den letztern Ausdruck besser versteht — das Element, der Aether, die substantielle Form, des wahrhaftigen Lebens, ist der Gedanke. —

Zuförderst dürfte wohl niemand geneigt seyn, im Ernste, und in der eigentlichen Bedeutung des Worts, Leben und Seeligkeit einem andern zuzuschreiben, außer demjenigen, das seiner selber sich bewußt ist. Alles Leben setzt daher Selbstbewußtseyn voraus, und das Selbstbewußtseyn allein ist es, was das Leben zu ergreifen, und es zu einem Gegenstande des Genusses zu machen, vermag.

Sodann: das wahrhaftige Leben, und die Seeligkeit desselben, besteht in der Vereinigung mit dem Unveränderlichen und Ewigen: das Ewige aber kann lediglich und allein durch den Gedanken ergriffen werden, und ist, als solches, auf keine andere Weise uns zugänglich. Das Eine und Unveränderliche wird begriffen, als der Erklärungsgrund, unsrer selbst, und der Welt; als Erklärungsgrund in doppelter Rücksicht: theils nemlich, daß in ihm gegründet sey, daß es überhaupt da sey, und nicht im Nichtseyn verblieben; theils, daß in ihm und seinem inneren, nur auf diese Weise begreiflichen, und auf jede andere Weise schlechthin unbegreiflichen, Wesen, begründet sey, daß es also und auf keine andere Weise

da sey, als es daseyend sich vorfindet. Und so besteht das wahrhaftige Leben, und seine Seeligkeit, im Gedanken, d. h. in einer gewissen bestimmten Ansicht unserer selber und der Welt, als hervorgegangen aus dem innern, und in sich verborgenen göttlichen Wesen: und auch eine Seeligkeitslehre kann nichts anderes seyn, denn eine Wissenslehre, indem es überhaupt gar keine andere Lehre giebt, außer der Wissenslehre. Im Geiste, in der, in sich selber, gegründeten Lebendigkeit des Gedankens, ruhet das Leben, denn es ist außer dem Geiste gar nichts wahrhaftig da. Wahrhaftig leben, heißt wahrhaftig denken, und die Wahrheit erkennen.

So ist es: lasse Keiner sich irre machen, durch die Schmähungen, welche in diesen letzten, ungöttlichen und geistlosen Zeiten, über das, was sie Spekulation nannten, ergangen sind. Zum offenbar vorliegenden Wahrzeichen dieser Schmähungen, sind sie nur von solchen hergekommen, welche von der Spekulation nichts wußten; keiner aber hat dieselbe geschmäht, der sie kannte. Nur an den höchsten Aufschwung des Denkens kommt die Gott-

heit, und sie ist mit keinem andern Sinne zu fassen: diesen Aufschwung des Denkens den Menschen verdächtig machen wollen, heißt: sie auf immer, von Gott, und dem Genusse der Seeligkeit, scheiden wollen.

Worin sollte denn das Leben, und seine Seeligkeit, sonst sein Element haben, wenn es dieselbe nicht im Denken hätte? Etwa in gewissen Empfindungen und Gefühlen; in Rücksicht welcher es Uns gar nichts verschlägt, ob es die gröbsten sinnlichen Genüsse seyen, oder die feinsten übersinnlichen Entzückungen? Wie könnte ein Gefühl, das, als Gefühl, in seinem Wesen vom Ohngefähr abhängt, seine ewige und unveränderliche Fortdauer verkürzen; und wie könnten wir, bei der Dunkelheit, welche aus eben demselben Grunde das Gefühl nothwendig bei sich führt, diese unveränderliche Fortdauer innerlich anschauen und genießen? Nein: nur die sich selbst durchaus durchsichtige, und ihr ganzes Innere frei besitzende Flamme der klaren Erkenntniß verbürgt, vermittelst dieser Klarheit, ihre unveränderliche Fortdauer.

Oder soll das seelige Leben etwa in tu-

gendhaften Thaten und Handlungen bestehen? Was diese Profanen Tugend nennen, daß man sein Amt und seinen Beruf regelmäßig verwalte, einem jeden das Seinige lasse, wohl noch überdies dem Dürftigen etwas schenke: — diese Tugend werden fernerhin, so wie bisher, die Gesetze erzwingen, und das natürliche Mitleid dazu bewegen. Aber zu der wahrhaftigen Tugend, zu dem ächt göttlichen, das wahre und gute in der Welt aus Nichts erschaffenden, Handeln, wird sich nie einer erheben, der nicht im klaren Begriffe, die Gottheit liebend umfaßt; wer sie aber also erfaßt, wird, ohne allen seinen Dank und Wollen, anders handeln gar nicht können, denn also.

Auch stellen wir an unsrer Behauptung keinesweges eine neue Lehre über das Geister-Reich auf, sondern dies ist die alte, von aller Zeit her also vorgetragene Lehre. So macht z. B. das Christenthum den Glauben zur ausschließenden Bedingung des wahrhaftigen Lebens und der Seeligkeit, und verwirft alles ohne Ausnahme, als nichtig und todt, was nicht aus diesem Glauben hervorgehe. Dieser Glaube aber ist ihm ganz das-

selbe, was Wir den Gedanken genannt haben: die einzig wahre Ansicht unsrer selbst, und der Welt, in dem unveränderlichen göttlichen Wesen. Nur nachdem dieser Glaube, d. h. das klare und lebendige Denken aus der Welt verschwunden, hat man die Bedingung des seeligen Lebens in die Tugend gesetzt, und so auf wildem Holze edle Früchte gesucht.

Zu diesem, vorläufig im allgemeinen charakterisirten, Leben ist nun hier insbesondere die Anweisung versprochen: ich habe mich anheischig gemacht, die Mittel und Wege anzugeben, wie man in dieses seelige Leben hineinkomme, und es an sich bringe. Diese Anweisung läßt sich nun in eine einzige Bemerkung zusammenfassen: Es ist nemlich dem Menschen keinesweges angemuthet, sich das Ewige zu erschaffen, welches er auch niemals vermögen würde; dasselbe ist in ihm, und umgiebt ihn unaufhörlich: der Mensch soll nur das hinfällige und nichtige, mit welchem das wahrhaftige Leben nimmer sich zu vereinigen vermag, fahren lassen; worauf sogleich das Ewige, mit aller seiner Seeligkeit, zu ihm

kommen wird. Die Seeligkeit erwerben können wir nicht, unser Elend aber abzuwerfen vermögen wir, worauf sogleich durch sich selber die Seeligkeit an desselben Stelle treten wird. Seeligkeit ist, wie wir gesehen haben, Ruhen und Beharren in dem Einen: Elend ist, Zerstreutseyn über dem Mannigfaltigen und Verschiedenen; sonach ist der Zustand des Seeligwerdens die Zurückziehung unsrer Liebe aus dem Mannigfaltigen auf das Eine.

Das, über das Mannigfaltige zerstreute, ist zerflossen, und ausgegossen, und umhergegossen, wie Wasser; ob der Lüsternheit, dieses und jenes und gar mancherlei, zu lieben, liebt es nichts; und weil es allenthalben zu Hause seyn möchte, ist es nirgends zu Hause. Diese Zerstreutheit ist unsre eigentliche Natur, und in ihr werden wir gebohren. Aus diesem Grunde nun erscheint die Zurückziehung des Gemüths auf das Eine, welches der natürlichen Ansicht nimmer kommt, sondern mit Anstrengung hervorgebracht werden muß, als Sammlung des Gemüthes, und Einkehr desselben in sich selber: und als Ernst, im Gegensatze des scherzenden Spiels, welches das

Mannigfaltige des Lebens mit uns treibt, und als Tiefsinn, im Gegensatze des leichten Sinns, der, indem er vieles zu fassen hat, nichts festiglich faßt. Dieser tiefsinnende Ernst, diese strenge Sammlung des Gemüths, und Einkehr zu sich selber, ist die einzige Bedingung, unter welcher das seelige Leben an uns kommen kann; unter dieser Bedingung kommt es aber auch gewiß und unfehlbar an uns.

Allerdings ist es wahr, daß, durch diese Zurückziehung unsers Gemüths von dem sichtbaren, die Gegenstände unsrer bisherigen Liebe uns verbleichen, und allmählig schwinden, so lange, bis wir sie in dem Aether der neuen Welt, die uns aufgeht, verschönert wieder erhalten; und daß unser ganzes altes Leben abstirbt, so lange, bis wir es als eine leichte Zugabe des neuen Lebens, das in uns beginnen wird, wieder bekommen. Doch ist dies das, der Endlichkeit nie abzunehmende, Schicksal; nur durch den Tod hindurch dringt sie zum Leben. Das Sterbliche muß sterben, und nichts befreit es von der Gewalt seines Wesens; es stirbt in dem Schein-Leben immerfort; wo das wahre Leben beginnt, stirbt es,

in dem Einen Tode, für immer, und für alle die Tode in die Unendlichkeit hinaus, die im Scheinleben seiner erwarten.

Eine Anweisung zum seeligen Leben habe ich zu ertheilen versprochen! Aber in welchen Wendungen und unter welchen Bildern, Formeln und Begriffen, soll man diese, an dieses Zeitalter, und in diese Umgebungen, bringen! Die Bilder und Formeln der hergebrachten Religion, die dasselbe sagen, was allein auch wir sagen können, und welche es überdies mit derselben Bezeichnung sagen, mit welcher allein auch wir es sagen können, weil dies die passendste Bezeichnung ist, — diese Bilder und Formeln sind zuerst ausgeleert, sodann laut verhöhnt, und zuletzt, der stillschweigenden und höflichen Verachtung, hingegeben worden. Die Begriffe und Schlußreihen des Philosophen sind, als verderblich für Land und Leute, nnd als zerrüttend die gesunde Besinnung, angeklagt — vor einem Richterstuhle, wo weder Kläger noch Richter ans Licht tritt, was zu ertragen wäre: was schlimmer ist, — von denselben Begrif-

fen und Schlußreihen wird jedem, der es glauben will, gesagt, er werde sie nimmer verstehen, — zu dem Zwecke, damit er die Worte nicht in ihrem natürlichen Sinne, und so wie sie vorliegen, nehme, sondern noch irgend etwas besonderes und verborgenes hinter ihnen suche; auf welche Weise denn auch das Mißverständniß und die Verwirrung sicher erfolgen wird.

Oder, falls etwa auch, Eingang findende, Formeln und Wendungen für eine solche Anweisung zu entdecken wären; wie sollte man die Begierde, auf dieselbe nur einzugehen, erwecken, da, wo mit größerem Beifalle, denn jemals, die Verzweiflung am Heil als das einzig mögliche Heil, und die Einsicht, daß die Menschen nichts seyen, als das Spiel eines muthwilligen und launigen Gottes, als die einzige Weisheit, herumgeboten wird; und wo derjenige, der noch an Seyn, Wahrheit, Feststehen und Seeligkeit in diesen, glaubt, als ein unreifer, und mit der Welt durchaus nicht bekannter Knabe, verspottet wird?

Verhalte dies sich inzwischen wie es wolle; wir haben Vorrath am Muthe; und, für einen löblichen Zweck, sey es sogar vergebens, sich angestrengt zu haben, ist auch der Mühe werth. — Ich sehe vor mir, und hoffe auch ferner also zu sehen, Personen, denen die beste Bildung, welche unser Zeitalter zu geben vermag, zu Theil wurde: zuerst des weiblichen Geschlechts, welchem Geschlechte die menschliche Einrichtung zunächst die Sorgfalt für die äußerlichen kleinen Bedürfnisse, oder auch die Dekorationen, des menschlichen Lebens anheim gab; — eine Sorgfalt, welche mehr zerstreut, und vom klaren und ernsten Nachdenken mehr abzieht, als irgend etwas anderes; indeß ihnen zum Ersatze die vernünftige Natur ein heißeres Sehnen nach dem Ewigen, und einen feineren Sinn dafür, ertheilte. Sodann sehe ich vor mir Geschäftsmänner, welche ihr Beruf durch das mannigfaltigste und verschiedenste Geringfügige, alle die Tage ihres Lebens, hindurch reißt, welches Geringfügige zwar freilich mit dem Ewigen und Unvergänglichen zusammenhängt, aber also, daß nicht jeder auf den ersten Blick das Glied des Zusam-

menhanges entdecken dürfte. Endlich sehe ich vor mir jüngere Gelehrte, in denen die Gestalt, welche das Ewige in ihnen zu ergreifen bestimmt ist, noch arbeitet, an ihrer Ausbildung. Indem, in Rücksicht der letztern, ich mir vielleicht schmeicheln dürfte, daß einige meiner Winke einen Beitrag zu jener Ausbildung liefern könnten, mache ich, in Absicht der beiden ersten Klassen, weit bescheidenere Ansprüche. Ich ersuche sie bloß, von mir anzunehmen, was sie, ohne Zweifel auch ohne meine Hülfe, eben sowohl würden haben können, was aber mir nur mit leichterer Mühe zu Theile wird.

Indeß diese insgesammt durch die mannigfaltigen Gegenstände, über welchen sie ihr Denken hin und her bewegen müssen, zerstreut und zersplittert werden, geht der Philosoph, in einsamer Stille, und in ungestörter Sammlung des Gemüthes, allein nach, dem Guten, Wahren, und Schönen; und ihm wird zum Tagewerke, wohin jene nur zur Ruhe und Erquickung einkehren können. Dieses günstige Loos fiel unter andern auch mir, und so

trage ich denn Ihnen an, das gemein verſtändliche, zum Guten und Schönen und Ewigen führende, was bei meinen ſpekulativen Arbeiten abfallen wird, hier Ihnen mitzutheilen, ſo gut ich es habe, und es mitzutheilen verſtehe.

Zweite Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung,

Strenge Ordnung und Methode wird in das Ganze der Vorträge, welche ich hier vor Ihnen zu halten gedenke, ohne alle weitere besondere Sorgfalt, ganz von selber kommen, sobald wir nur den Eingang in sie gefunden haben, und den Fuß auf ihrem Gebiete festgesetzt haben werden. Jetzt haben wir es noch mit dem zuletzt erwähnten Geschäfte zu thun; und hiebei ist es die Hauptsache, uns eine noch klärere und noch freiere Einsicht in das Wesentliche, was in der vorigen Stunde aufgestellt wurde, zu erwerben. Wir werden darum von der nächstkünftigen Vorlesung an, dasselbe, damals gesagte, nochmals sagen; lediglich ausgehend aus einem andern Standpunkte, und darum uns bedienend anderer Ausdrücke.

Für heute aber ersuche ich Sie, auf folgende Vorerinnerungen mit mir einzugehen.

Eine klare Einsicht wollen wir in uns hervorbringen, sagte ich: die Klarheit aber ist nur in der Tiefe zu finden, auf der Oberfläche liegt nie etwas anderes, als Dunkelheit und Verwirrung. Wer Sie daher einladet zu klarer Erkenntniß, der ladet Sie allerdings ein, mit ihm in die Tiefe herabzusteigen. Und so will ich denn auch gar nicht läugnen, sondern es sogleich, im Beginnen, laut bekennen, daß ich schon in der vorigen Stunde die tiefsten Gründe, und Elemente aller Erkenntniß, über welche hinaus es keine Erkenntniß giebt, vor Ihnen berührt habe, und daß ich dieselben Elemente — in der Schulsprache die tiefste Metaphysik und Ontologie — in der nächsten Stunde auf andere Weise, und zwar auf eine populäre Weise, auseinander zu setzen, mir vorgenommen.

Gegen ein solches Vorhaben pflegt man nun gewöhnlich einzuwenden, entweder, es sey unmöglich, jene Erkenntnisse populär vorzutragen, oder auch, es sey unrathsam;

und das letztere sagen zuweilen Philosophen, welche ihre Erkenntnisse gern zu Mysterien machten: und ich muß vor allen Dingen auf diese Einwendungen antworten, damit ich nicht, außer meinem Kampfe mit der Schwierigkeit der Sache selbst, noch überdies mit Ihrer Ungeneigtheit für die Sache, zu kämpfen bekomme.

Was nun zuförderst die Möglichkeit anbetrifft, so weiß ich in der That nicht, ob es irgend einem Philosophen, oder ob insbesondere mir, es jemals gelungen ist, oder jemals gelingen wird, solche, welche die Philosophie systematisch studiren, nicht wollen, oder nicht können, auf dem Wege des populären Vortrages, zum Verständniße ihrer Grundwahrheiten zu erheben. Dagegen aber weiß ich, und erkenne ich, mit absoluter Evidenz, folgende zwei Wahrheiten. Die erste: so jemand nicht zur Einsicht jener Elemente aller Erkenntniß, — deren künstliche und systematische Entwickelung allein, keineswegs aber ihr Inhalt, ein Eigenthum der wissenschaftlichen Philosophie geworden — so jemand, sage ich, nicht zur Einsicht jener

Elemente aller Erkenntniß kommt, so kommt derselbe auch nicht zum Denken, und zur wahren innern Selbstständigkeit des Geistes, sondern er bleibt anheim gegeben dem Meinen, und ist, alle die Tage seines Lebens hindurch, gar kein eigner Verstand, sondern nur ein Anhang zu fremdem Verstande; es mangelt ihm immerfort ein geistiges Sinnorgan, und zwar das edelste, welches der Geist hat. Daß daher die Behauptung: es sey weder möglich noch rathsam, diejenigen, welche die Philosophie nicht systematisch zu studiren vermöchten, auf einem andern Wege zur Einsicht in das Wesen der geistigen Welt zu erheben, gleichbedeutend seyn würde mit der folgenden: es sey unmöglich, daß jemand, der nicht schulmäßig studire, je zum Denken komme, und zur Selbstständigkeit des Geistes; indem die Schule allein, und nichts außer ihr, die Erzeugerin und Gebährerin des Geistes sey, oder, falls es ja möglich wäre, so wäre es nicht rathsam, die Ungelehrten je geistig frei zu machen, sondern diese müßten stets unter der Vormundschaft der vermeinten Philosophen und

ein Anhang zu ihrem souveränen Verstande bleiben. — Uebrigens wird gleich zu Anfange der, nächstkünftigen Vorlesung, der hier in Anregung gebrachte Unterschied, zwischen eigentlichem Denken, und bloßem Meinen, völlig ins Reine und Klare kommen.

Zweitens weiß, und erkenne ich, mit derselben Evidenz, folgendes: daß man nur durch das eigentliche, reine und wahre Denken, und schlechthin durch kein anderes Organ, die Gottheit und das aus ihr fließende seelige Leben, ergreifen, und an sich bringen könne; daß daher die angeführte Behauptung der Unmöglichkeit, die tiefere Wahrheit populär vorzutragen, auch gleichbedeutend ist, mit der folgenden: nur durch systematisches Studium der Philosophie könne man sich zur Religion und zu ihren Seegnungen erheben, und jeder, der nicht Philosoph sey, müsse ewig ausgeschlossen bleiben von Gott, und seinem Reiche. Alles, Ehrwürdige Versammlung, kommt bei diesem Beweise darauf an, daß der wahre Gott, und die wahre Religion, nur durch reines Denken ergriffen werde, bei welchem Beweise diese unsere

Vorträge gar oft verweilen, und ihn von allen Seiten zu führen suchen werden. — Nicht darin besteht die Religion, worin die gemeine Denkart sie setzt, daß man glaube, — dafür halte, und sich gefallen lasse, weil man nicht den Muth hat, es zu läugnen, auf Hörensagen, und fremde Versicherung hin; es sey ein Gott: denn dies ist eine abergläubische Superstition, durch welche höchstens eine mangelhafte Polizei ergänzt wird, das Innere des Menschen aber so schlecht bleibt, als vorher, oft sogar noch schlechter wird; weil er diesen Gott sich bildet nach seinem Bilde, und ihn verarbeitet, zu einer neuen Stütze seines Verderbens. Sondern, darin besteht die Religion, daß man, in seiner eigenen Person, und nicht in einer fremden, mit seinem eigenen geistigen Auge, und nicht durch ein fremdes, Gott unmittelbar anschaue, habe, und besitze. Dies aber ist nur durch das reine und selbstständige Denken möglich; denn nur durch dieses wird man eine eigene Person; und dieses allein ist das Auge, dem Gott sichtbar werden kann. Das reine Denken ist selbst das göttliche Daseyn;

und umgekehrt, das göttliche Daseyn in seiner Unmittelbarkeit, ist nichts anderes, denn das reine Denken.

Auch ist, die Sache historisch genommen, die Voraussetzung, daß schlechthin alle Menschen, ohne Ausnahme, zur Erkenntniß Gottes kommen können, so wie das Bestreben, alle zu dieser Erkenntniß zu erheben, die Voraussetzung, und das Bestreben, des Christenthums; und, da das Christenthum das entwickelnde Princip, und der eigentliche Charakter der neuen Zeit ist, ist jene Voraussetzung, und jenes Bestreben, der eigentliche Geist der Zeit des neuen Testaments. Nun bedeutet: alle Menschen, ohne Ausnahme, erheben zur Erkenntniß Gottes, — oder, die tiefsten Elemente und Gründe der Erkenntniß, auf einem andern Wege, als dem systematischen, an die Menschen bringen, ganz und genau dasselbe. Es ist darum klar, daß jeder, der nicht zurückkehren will in die alte Zeit des Heidenthums; die Möglichkeit sowohl, als die unerlaßliche Pflicht, zugeben muß, die tiefsten Gründe der Erkenntniß, auf einem gemeinfaßlichen Wege, an die Menschen zu bringen.

Aber, — daß ich endlich diese Argumentation für die Möglichkeit einer populären Darstellung der allertiefsten Wahrheiten, mit dem entscheidendsten Beweise beschließe, dem faktischen: — Ist denn wohl dieselbe Erkenntniß, welche wir, durch diese Vorträge, in denen, die sie noch nicht haben, zu entwickeln, in andern, die sie schon besitzen, zu verstärken, und zu verklären, uns vorgenommen haben, auch vor unserer Zeit in der Welt irgendwo vorhanden gewesen, oder geben wir vor, etwas ganz Neues, und, bis jetzt nirgends da Gewesenes, einzuführen? Das letztere wollen wir von uns durchaus nicht gesagt wissen, sondern wir behaupten, daß diese Erkenntniß, in aller der Lauterkeit, und Reinheit, welche auch wir auf keine Weise zu übertreffen vermögen, vom Ursprunge des Christenthums an, in jedem Zeitalter, wenn auch von der herrschenden Kirche größtentheils verkannt, und verfolgt, dennoch, hier und da, im Verborgenen, gewaltet, und sich fortgepflanzt habe. Wiederum nehmen wir, von der andern, Seite gar keinen Anstand zu behaupten, daß der Weg einer konsequent-

systematischen, und wissenschaftlich klaren Ableitung, auf welchem Wir unseres Ortes, zu derselben Erkenntniß gekommen, zwar nicht in Absicht der Versuche, wohl aber in Absicht des Gelingens, vorher nie in der Welt gewesen; und, nächst der Leitung des Geistes unsers großen Vorgängers, größtentheils unser eigenes Werk sey. Ist also die wissenschaftlich philosophische Einsicht nie vorhanden gewesen; auf welchem Wege ist denn Christus, — oder, falls bei diesem jemand einen wunderbaren, und übernatürlichen Ursprung annimmt, den ich hier nicht bestreiten will, — auf welchem Wege sind denn Christi Apostel, — auf welchem Wege sind denn alle folgenden, die bis auf unsere Zeiten hinab zu dieser Erkenntniß kamen, — zu ihr gekommen? Unter den ersten, so wie unter den letzten, sind sehr ungelehrte, der Philosophie ganz unkundige, oder auch abgeneigte, Personen; die wenigen unter ihnen, welche auf das Philosophiren sich einließen, und deren Philosophie wir kennen, philosophiren also, daß der Kenner leicht bemerkt, daß ihre Philosophie es nicht sey, der sie ihre Einsicht

verdanken. Sie erhielten es nicht auf dem Wege der Philosophie, heißt: sie erhielten es auf einem populären Wege. Warum sollte denn nun das, was ehemals, in einer ununterbrochenen Folge von fast zwei Jahrtausenden, möglich gewesen, nicht noch heute möglich seyn? Warum dasjenige, was mit sehr unvollkommenen Hülfsmitteln, als noch nirgends allseitige Klarheit in der Welt sich befand, möglich war, nicht mehr möglich seyn, nachdem die Hülfsmittel vervollkommnet sind, und, wenigstens in der Philosophie, die umfassende Klarheit angetroffen wird? Warum dasjenige, was möglich war, als der religiöse Glaube, und der natürliche Verstand, dennoch immer auf eine gewisse Weise im Streite waren, nun gerade unmöglich werden, nachdem beide ausgesöhnt sind, und aufgegangen in einander, und freundschaftlich anstrebend dasselbe Eine Ziel?

Was aus dieser ganzen Betrachtung am entschiedensten folgt, ist die Pflicht, für jeden, der von jener hohen Erkenntniß ergriffen ist, alle seine Kräfte anzustrengen, um dieselbe, wo möglich, zu theilen mit dem ganzen ver-

brüderten Geschlechte, jedem Einzelnen sie mittheilend in derjenigen Form, in der er derselben am empfänglichsten ist, nie bei sich fragend, noch hin und her zweifelnd, ob es auch wohl gelingen werde, sondern arbeitend, als ob es gelingen müßte, und nach jeder vollendeten Arbeit mit neuer und frischer Kraft anhebend, als ob nichts gelungen wäre: — von der andern Seite, die Pflicht für jeden, der diese Kenntniß noch nicht besitzt, oder, der sie nicht in der gehörigen Klarheit, Freiheit, und als immer gegenwärtiges Eigenthum besitzt; sich der ihm dargebotenen Belehrung ganz, und ohne Rückhalt, hinzugeben, als ob sie eigentlich für ihn sey, und ihm gehöre, und er sie verstehen müsse; keinesweges aber fürchtend und zagend: ach, werde ich es auch wohl verstehen; oder verstehe ich es auch recht? Recht verstehen, in dem Sinne der völligen Durchdringung, will viel sagen: in diesem Sinne vermag diese Vorträge nur derjenige zu verstehen, der sie eben sowohl auch selbst hätte halten können. Auch verstanden aber, und nicht unrecht verstanden, hat sie jeder,

der, durch dieselben ergriffen, über die gemeine Ansicht der Welt hinweggehoben, und zu erhabenen Gesinnungen, und Entschlüssen begeistert worden ist. Die gegenseitige Verbindlichkeit zu den beiden genannten Pflichten sey die Grundlage der Art von Vertrag, den wir zu Anfange dieser Vorlesungen mit einander errichten, Ehrwürdige Versammlung. Ich werde unermüdet sinnen auf neue Formeln, Wendungen, und Zusammenstellungen, gleich als ob es unmöglich wäre, sich Ihnen verständlich zu machen; gehen Sie dagegen, d. i. diejenigen unter Ihnen, welche allhier Belehrung suchen, — denn den übrigen gegenüber bescheide ich mich gern der Rathgebung, — gehen Sie dagegen mit dem Muthe an die Sache, als ob Sie mich auf das halbe Wort verstehen müßten; und auf diese Weise glaube ich, daß wir wohl zusammen kommen werden.

Die ganze, so eben vollendete Betrachtung, über die Möglichkeit und Nothwendigkeit eines gemeinfaßlichen Vortrages der tiefsten Elemente der Erkenntniß, wird eine neue Deutlichkeit und überzeugende Kraft erhalten, wenn

man den eigentlichen Unterscheidungscharakter, des populären Vertrages, vom wissenschaftlichen, näher erwägt: eine Unterscheidung, welche, meines Wissens, auch so gut als unbekannt, und auch insbesondere denen, die so fertig von der Möglichkeit und Unmöglichkeit des Populariſirens sprechen, verborgen ist. Der wissenschaftliche Vortrag nemlich hebt die Wahrheit, aus dem, von allen Seiten, und in allen Bestimmungen, ihr entgegengesetztem Irrthume heraus, und zeigt, durch die Vernichtung dieser, ihr gegen über stehenden, Ansichten, als irrig, und im richtigen Denken unmöglich, die Wahrheit, als das, nach Abzug jener, allein übrig bleibende, und darum einzigmögliche richtige: und in dieser Aussonderung der Gegensätze, und dieser Aus-läuterung der Wahrheit, aus dem verworrenen Chaos, in welchem Wahrheit und Irrthum durch einander liegen, besteht das eigentlich charakteristische Wesen des wissenschaftlichen Vortrages. Dieser Vortrag läßt die Wahrheit, vor unsern Augen, aus einer Welt voll Irrthum, werden, und sich erzeugen. Nun ist es offenbar, daß der Philosoph, schon

vor diesem seinen Beweise vorher, und um denselben auch nur entwerfen und anheben zu können, somit unabhängig von seinem künstlichen Beweise, die Wahrheit schon haben und besitzen müsse. Wie aber konnte er in den Besitz derselben kommen, außer von dem natürlichen Wahrheitssinne geführt; welcher, nur mit einer höhern Kraft, als bei seinen übrigen Zeitgenossen, bei ihm heraustritt; somit, auf welchem andern Wege erlangt er sie zuerst, außer auf dem kunstlosen, und populären Wege? An diesen natürlichen Wahrheitssinn nun, der, wie hier sich findet, sogar der Ausgangspunkt, selbst der wissenschaftlichen Philosophie, ist, wendet der populäre Vortrag sich unmittelbar, ohne noch etwas anderes zu Hülfe zu ziehen; rein und einfach aussprechend die Wahrheit, und nichts, als die Wahrheit, wie sie in sich, keinesweges, wie sie dem Irrthume gegenüber, ist; und rechnet auf die freiwillige Beistimmung jenes Wahrheitssinnes. Beweisen kann dieser Vortrag nicht; wohl aber muß er verstanden werden; denn nur das Verständniß ist das Organ, womit man den Inhalt desselben

empfängt, und ohne dieses ist er gar nicht an uns gelangt. Der wissenschaftliche Vortrag rechnet auf Befangenheit im Irrthume, und, auf eine kranke und verbildete geistige Natur; der populäre Vortrag setzt Unbefangenheit, und eine an sich gesunde, nur nicht hinlänglich ausgebildete, geistige Natur, voraus. Wie könnte nun, nach diesem allen, der Philosoph zweifeln, daß der natürliche Wahrheitssinn hinlänglich sey, um zur Erkenntniß der Wahrheit zu leiten, da er selbst zuerst durch kein anderes Mittel, außer diesem, zu dieser Erkenntniß gekommen ist?

Ohnerachtet nun die Erfassung der tiefsten Vernunfterkenntnisse, durch das Mittel einer populären Darstellung, möglich ist, ohnerachtet ferner diese Erfassung ein nothwendiger Zweck der Menschheit ist, nach dessen Erreichung hin aus allen Kräften gearbeitet werden soll; so müssen wir dennoch bekennen, daß gerade in unserm Zeitalter einem solchen Vorhaben größere Hindernisse sich entgegenstellen, als in irgend einem der vorhergehenden. Zuförderst verstößt schon die bloße Form dieser höhern Wahrheit, — diese entschloßne, ih-

rer selbst sichere, und schlechthin Nichts an sich ändern lassende Form, auf eine doppelte Weise, gegen die Bescheidenheit, welche dieses Zeitalter, zwar nicht hat, aber, ihm gegegenüber, jedem, der es unternimmt, mit ihm zu handeln, anmuthet. — Wohl ist es nicht zu leugnen, daß diese Erkenntniß wahr seyn will, und allein wahr, und nur in dieser allseitigen Bestimmtheit, in der sie sich ausspricht, wahr; und daß schlechthin alles, ihr gegenüberstehende, ohne Ausnahme oder Milderung, falsch seyn soll; daß sie daher, ohne Schonung, zu unterjochen begehrt, allen guten Willen, und alle Freiheit des Wahnes; und durchaus verschmäht, mit irgend etwas außer ihr, sich in einen Vertrag einzulassen. Durch diese Strenge finden die Menschen dieser Tage sich beleidiget, als geschähe ihnen die größte Beeinträchtigung; sie wollen doch auch gefragt, und höflich darum begrüßt seyn, wenn sie etwas gelten lassen sollen, und auch ihrer Seits ihre Bedingungen machen, und es soll doch auch einiger Spielraum übrig bleiben für ihre Kunststücke. Bei andern verdirbt es diese Form dadurch, daß

sie anmuthet, Parthei zu nehmen, für oder wider, und sich zu entscheiden auf der Stelle, für das Ja oder Nein. Denn diese haben nicht Eile, Bescheid zu wissen, über dasjenige, was allein des Wissens werth ist, und mögen sich gern ihre Stimmen offen behalten, wenn es etwa einmal noch ganz anders käme; auch ist es sehr bequem, seinen Mangel an Verstande mit dem vornehm tönenden Namen des Skepticismus zu bedecken, und da, wo es uns in der That an dem Vermögen gefehlt hat, das vorliegende zu fassen, die Menschen glauben zu lassen, es sey bloß der übergroße Scharfsinn, der uns, unerhörte, und allen anderen Menschen unerschwingliche, Zweifelsgründe, herbeiliefere.

Sodann stellt in diesem Zeitalter unserm Vorhaben sich entgegen, das ungeheuer paradoxe, ungewöhnliche, und fast unerhörte Aussehen, unsrer Ansichten, indem dieselben gerade das zur Lüge machen, was dem Zeitalter bisher für die theuersten Heiligthümer seiner Kultur, und seiner Aufklärung, gegolten hat. Nicht, als ob unsere Lehre an sich neu

wäre, und parodox. Unter den Griechen ist Plato auf diesem Wege. Der Johanneische Christus sagt ganz dasselbe, was wir lehren, und beweisen; und sagt es sogar in derselben Bezeichnung, deren wir uns hier bedienen; und selbst in diesen Jahrzehenden, unter unsrer Nation, haben es unsere beiden größten Dichter, in den mannigfaltigsten Wendungen und Einkleidungen, gesagt. Aber der Johanneische Christus ist überschrieen, durch seine, weniger geistreichen Anhänger: Dichter aber vollends, wollen, meint man, gar nichts sagen, sondern nur schöne Worte, und Klänge hervorbringen.

Daß nun diese, uralte, und auch später, von Zeitalter zu Zeitalter, erneuerte Lehre, diesem Zeitalter so ganz neu und unerhört erscheint, kommt daher: — Seit der Wiederherstellung der Wissenschaften im neuen Europa, und besonders, seitdem, durch die Kirchenreformation, dem Geiste auch die Prüfung der höchsten, und religiösen Wahrheit, frei gegeben wurde, bildete sich allmählich eine Philosophie, die den Versuch machte, ob nicht das, ihr unverständliche Buch der Natur und der Erkenntniß einen Sinn bekom-

men möchte, wenn sie es verkehrt läse; wodurch nun freilich alles ohne Ausnahme aus seiner natürlichen Lage auf den Kopf gestellt wurde. Diese Philosophie bemächtigte sich, so wie alle geltende Philosophie es nothwendig thut, aller Quellen des öffentlichen Unterrichts, der Katechismen, und aller Schulbücher, der öffentlichen religiösen Vorträge, der gelesenen Schriften. Unser aller jugendliche Bildung fällt in diese Epoche. Es ist daher gar kein Wunder, wenn, nachdem die Unnatur uns zur Natur geworden, die Natur uns erscheint als Unnatur; und wenn, nachdem wir alle Dinge zuerst auf dem Kopfe stehend erblickt haben, wir glauben, die in ihre rechte Lage gerückten Dinge ständen verkehrt. Dies ist nun ein Irrthum, der mit der Zeit wohl wegfallen wird: denn Wir, die wir den Tod aus dem Leben ableiten, und den Körper aus dem Geiste, nicht aber umgekehrt, wie die Modernen — wir sind die eigentlichen Nachfolger der Alten, nur daß wir klar einsehen, was für sie dunkel blieb; die vorher erwähnte Philosophie aber ist eigentlich gar kein Fortschritt in der Zeit, sondern nur ein

possenhaftes Zwischenspiel, als ein kleiner Anhang zur völligen Barbarei.

Endlich werden diejenigen, welche, sich selber überlassen, allenfalls noch die erwähnten beiden Hindernisse überwänden, durch mancherlei gehässige, und boshafte Einreden, von den Fanatikern der Verkehrtheit, zurückgeschreckt. Zwar dürfte man sich wundern, wie die Verkehrtheit, nicht zufrieden in sich selber und in ihrer eignen Person, verkehrt zu seyn, auch noch einen fanatischen Eifer für die Aufrechthaltung und Verbreitung der Verkehrtheit außerhalb ihrer Person, hervorbringen könne. Doch läßt auch dies sich wohl erklären; und zwar verhält es sich damit also. Als diese in die Jahre der Selbstbesinnung und Selbstkenntniß gekommen waren, und ihr Inneres durchforscht hatten, und nichts in demselben gefunden, als den Trieb des persönlich sinnlichen Wohlseyns; auch nicht den mindesten Trieb hatten, noch etwas anderes in sich zu finden, oder sich zu erwerben; haben sie um sich geblickt, auf die andern Wesen ihrer Gattung, und zu beobachten geglaubt, daß auch in diesen nichts hö-

heres anzutreffen sey, als derselbe Trieb des persönlichen, sinnlichen Wohlseyns. Hierauf haben sie bei sich festgesetzt, daß darin das eigentliche Wesen der Menschheit bestehe, und haben dieses Wesen der Menschheit, mit unablässigem Fleiße, in sich zur möglichsten Kunstfertigkeit ausgebildet; wodurch sie in ihren Augen zu höchstvorzüglichen und ausgezeichneten Menschen werden mußten, indem sie ja in demjenigen, worin allein der Werth der Menschheit besteht, der Virtuosität sich bewußt sind. So haben sie, ein Leben hindurch, gedacht, und gehandelt. Wenn sie nun aber in dem erwähnten Obersatze ihres Syllogismus sich geirrt hätten, und wenn in andern ihrer Gattung sich allerdings noch etwas anderes, und, auf diesen Fall, ein unläugbar höheres und göttlicheres, zeigte, denn der bloße Trieb des persönlich sinnlichen Wohlseyns; so wären ja sie für ihre Person, die sie sich bisher für vorzügliche Menschen hielten, Subjekte niederer Art, und statt, daß sie sich bisher über alles achteten, müßten sie sich von nun an verachten, und wegwerfen. Sie können nicht anders, als

jene, sie beschämende, Ueberzeugung von einem Höheren im Menschen, und alle Erscheinungen, die diese Ueberzeugung bestätigen wollen, wüthend anzufeinden; sie müssen alles mögliche thun, um diese Erscheinungen von sich abzuhalten, und sie zu unterdrücken: sie kämpfen für ihr Leben, für die feinste und innigste Wurzel ihres Lebens, für die Möglichkeit, sich selber zu ertragen. Aller Fanatismus, und alle wüthende Aeußerung desselben, ist vom Anfange der Welt an, bis auf diesen Tag, ausgegangen von dem Princip: wenn die Gegner recht hätten, so wäre ich ja ein armseeliger Mensch. Vermag dieser Fanatismus zu Feuer und Schwerdt zu gelangen, so greift er den verhaßten Feind an mit Feuer und Schwerdt; sind diese ihm unzugänglich, so bleibt ihm die Zunge, welche, wenn sie auch den Feind nicht tödtet, doch sehr oft seine Thätigkeit und Wirksamkeit nach außen, kräftig zu lähmen vermag. Eins der gebräuchlichsten und beliebtesten Kunststücke mit dieser Zunge ist dieses, daß sie der, nur ihnen verhaßten Sache, einen allgemein verhaßten Namen beilegen, um dadurch sie

zu verschreien, und verdächtig zu machen. Der stehende Schatz dieser Kunstgriffe, und dieser Benennungen, ist unerschöpflich, und wird immerfort bereichert, und es würde vergeblich seyn, hierbei einige Vollständigkeit anzustreben. Nur einer der gewöhnlichsten verhaßten Benennungen will ich hier gedenken: der, daß man sagt: diese Lehre sey Mysticismus.

Bemerken Sie hierbei, zuförderst in Absicht der Form jener Beschuldigung, daß, falls etwa ein Unbefangner darauf antworten würde: nun wohl, laßt uns annehmen, es sey Mysticismus; und der Mysticismus sey eine irrige, und gefährliche Lehre; so mag er darum doch immer seine Sache vortragen, und wir wollen ihn anhören; ist er irrig, und gefährlich, so wird das bei der Gelegenheit wohl an den Tag kommen: jene, der kategorischen Entscheidung gemäß, mit welcher sie dadurch uns abgewiesen zu haben glauben, darauf antworten müßten: da ist nichts mehr anzuhören, schon vorlängst, wohl seit anderthalb Menschenleben, ist der Mysticismus, durch die einmüthigen Beschlüsse aller unsrer Re-

censions-Koncilien, als Ketzerei dekretirt, und mit dem Banne belegt.

Sodann, um von der Form der Beschuldigung zu ihrem Inhalte zu kommen, — was ist er denn nun selbst, dieser Mysticismus, dessen sie unsere Lehre beschuldigen? Zwar werden wir von ihnen nie eine bestimmte Antwort erhalten; denn so, wie sie nirgends einen klaren Begriff haben, sondern nur auf weitschallende Worte sinnen, so mangelt es ihnen auch hier am Begriffe: wir werden uns selbst helfen müssen. Es giebt nemlich allerdings eine Ansicht des Geistigen, und Heiligen, welche, so richtig sie auch in der Hauptsache, dennoch mit einem bösen Gebrechen behaftet ist, und dadurch verunreinigt und bösartig gemacht wird. Ich habe in meinen vorjährigen Vorträgen im Vorbeygehen diese Ansicht geschildert, und es wird vielleicht auch in den diesjährigen eine Stelle sich finden, wo ich darauf zurückkommen muß. Diese, zum Theil sehr verkehrte Ansicht, durch die Benennung des Mysticismus, von der wahrhaft religiösen Ansicht, zu unterscheiden, ist zweckmäßig; ich für meine

Person pflege diese Unterscheidung, des erwähnten Namens mich bedienend, zu machen; von diesem Mysticismus ist meine Lehre sehr entfernt, und demselben sehr abgeneigt. So, sage ich, nehme ich die Sache. Was aber wollen die Fanatiker? — Die erwähnte Unterscheidung ist vor ihren Augen, so wie vor den Augen derjenigen Philosophie, der sie folgen, völlig verborgen: laut der erwähnten einmüthigen Beschlüsse, ihrer Recensionen, ihrer Abhandlungen, ihrer belustigenden Werke, aller ihrer Aeußerungen ohne Ausnahme, — welche nachsehen kann, wer es vermag, und die übrigen mir indessen aufs Wort glauben können, — laut dieser einmüthigen Beschlüsse, ist es stets, und immer — die wahre Religion, die Erfassung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, die sie Mysticismus nennen, und welche in der That, unter dieser Benennung, ihr Bannstrahl trifft. Ihre Warnung, auch vor dieser Lehre, als Mysticismus, heißt demnach, mit einiger Umschreibung, auch hier nichts anderes, als folgendes: dort wird man euch sagen, von dem Daseyn eines, schlechthin in keinen äus-

fern Sinn fallenden, sondern nur durch das reine Denken zu erfassenden, Geistigen; ihr wäret verlorne Leute, wenn ihr euch dessen überreden ließet, denn es existirt durchaus nichts, als das, was man mit Händen greifet, und man hat um nichts anderes sich Sorge zu machen; alles andere sind bloße Abstraktionen, von dem mit Händen zu Greifenden, die durchaus keinen Gehalt haben, und welche diese Schwärmer mit der greiflichen Realität verwechseln. Man wird euch sagen, von der Realität, der innern Selbstständigkeit, und der Schöpferkraft, des Gedankens; ihr seyd für das wirkliche Leben verdorben, wenn ihr das glaubt; denn es existirt nichts, denn zuförderst der Bauch, und sodann das, was ihn trägt, und ihm die Speise zuführt; und die aus ihm aufsteigenden Dünste sind es, welche jene Schwärmer Ideen nennen. Wir geben die ganze Beschuldigung zu, und gestehen, nicht ohne freudiges, und erhebendes Gefühl, daß in diesem Sinne des Worts, unsere Lehre allerdings Mysticismus ist. Mit jenen haben wir dadurch keinen neuen Streit bekommen, sondern befinden uns in

dem uralten, nie aufzulösenden, oder zu vermittelnden Streite, daß sie sagen, alle Religion, — es sey denn etwa die oben erwähnte abergläubische Superstition — ist etwas höchst verwerfliches, und verderbliches, und muß mit der Wurzel ausgerottet werden von der Erde; und dabei bleibt es: wir aber sagen: die wahre Religion ist etwas höchst beseeligendes, und dasjenige, was allein dem Menschen, hienieden, und in alle Ewigkeit, Daseyn, Werth, und Würde giebt, und es muß aus allen Kräften gearbeitet werden, daß, wo möglich, diese Religion an alle Menschen gelange; dies sehen wir ein mit absoluter Evidenz, und es bleibt daher auch dabei.

Daß Jene inzwischen es mehr lieben, zu sagen: das ist Mysticismus; als, wie sie sollten, zu sagen, das ist Religion; hat, neben noch andern, hieher nicht gehörenden Gründen, besonders noch folgende Gründe. Sie wollen durch diese Benennung ganz unvermerkt die Furcht einflößen, daß durch diese Ansicht theils Intoleranz, Verfolgungssucht, Insubordination, und bürgerliche Un-

ruhen würden herbeigeführt werden, und daß, mit einem Worte, diese Denkart gefährlich sey für den Staat; theils aber, und vorzüglich, wollen sie die, welche, auf dergleichen Betrachtungen, wie die gegenwärtigen, sich einlassen sollten, besorgt machen, für die Fortdauer ihres gesunden Verstandes, und ihnen zu verstehen geben, daß sie auf diesem Wege wohl dahin kommen könnten, Geister am hellen Tage zu sehen, — welches ein besonders großes Unglück seyn würde. Was das erste anbelangt, die Gefahr für den Staat, so vergreifen sie sich in der Benennung dessen, von welchem Gefahr zu befürchten sey, und sie rechnen ohne Zweifel sehr sicher darauf, daß niemand sich finden werde, der die Verwechselung aufdecke; denn niemals hat weder das, was sie Mysticismus nennen, die wahre Religion, noch auch das, was wir also nennen, — verfolgt, Intoleranz gezeigt, bürgerliche Unruhen angerichtet; — durch die ganze Kirchen- Ketzer- und Verfolgungs-Geschichte hindurch stehen die Verfolgten jedesmal auf dem, verhältnißmäßig höhern, und die Verfolger auf dem nie-

dern Standpunkte; die letztern fechtend, so wie wir oben es angegeben, für ihr Leben. Nein! intolerant, verfolgungssüchtig, Unruhen erregend im Staate, ist allein diejenige Gabe, welche sie selbst besitzen, der Fanatismus der Verkehrtheit; und wenn es sonst rathsam wäre, so möchte ich wünschen, daß die Gefesselten noch heute losgelassen würden, damit man sähe, was sie begönnen. Was das zweite betrifft, die Erhaltung des gesunden Verstandes, so hängt diese zunächst von der körperlichen Organisation ab; und, gegen deren Einflüsse, schützet notorisch selbst die allertiefste Plattheit, und die allerniedrigste Gemeinheit des Geistes, keinesweges; — daß man sich also nicht in die Arme dieser zu werfen braucht, um der gefürchteten Gefahr zu entgehen. So viel mir bekannt ist, und seitdem ich lebe, bekannt worden, sind sogar diejenigen, welche in den Betrachtungen, von denen hier die Rede ist, leben, und in ihnen ihr ununterbrochenes Tagewerk treiben, jenen Zerstreuungen keinesweges ausgesetzt, sehen keine Gespenster, und sind, an Leib und Seele, so gesund, als andere. Daß

sie im Leben zuweilen nicht thun, was die meisten andern an ihrer Stelle gethan haben würden, oder thun, was die meisten andern an derselben Stelle unterlassen haben würden, kommt keinesweges daher, weil es ihnen an Scharfsinn gefehlt hätte, die erste Handelnsmöglichkeit, oder die Folgen der zweiten, zu sehen; wie derjenige, der in ihrer Stelle das gewußte sicher gethan hätte, nicht umhin kann, zu glauben, — sondern — aus andern Gründen. — Mag es doch immer kränkliche geistige Naturen geben, welche, sobald sie über ihre Haushaltungsbücher, oder was sie sonst Reelles treiben, hinauskommen, sogleich in den Zustand der Irren gerathen; bleiben diese bei ihren Haushaltungsbüchern! — nur wünschte ich nicht, daß von ihnen, die doch hoffentlich die kleinere Zahl, und sicher die niedere Art sind, die allgemeine Regel entlehnt, noch, dieweil es schwache und kranke unter den Menschen giebt, das ganze Menschengeschlecht als schwach und krank behandelt würde. Daß man sich auch der Taubstummen, und der Blindgebohrnen, annimmt, und einen Weg sich ausgesonnen hat,

um an sie Unterricht zu bringen, ist alles Dankes werth; — von den Taubstummen nemlich, und den Blindgebornen. Wenn man aber diese Weise des Unterrichts, zum allgemeinen Unterrichte, auch für die Gesundgebornen, machen wollte, weil neben ihnen doch immer auch Taubstumme und Blindgeborene vorhanden seyn könnten, und man dann sicher wäre, für alle gesorgt zu haben; wenn der Hörende, ohne alle Achtung für sein Gehör, eben so mühsam reden, und die Worte auf den Lippen erkennen lernen sollte, als der Taubstumme; und der Sehende, ohne alle Achtung für sein Sehen, die Buchstaben durch Betastung lesen; so würde dies gar wenig Dank verdienen von den Gesunden; ohnerachtet diese Einrichtung freilich sogleich getroffen werden würde, sobald die Einrichtung des öffentlichen Unterrichts von dem Gutachten der Taubstummen, und Blindgeborenen, abhängig gemacht würde.

Dies waren die vorläufigen Erinnerungen und Betrachtungen, welche ich Ihnen heute mitzutheilen für rathsam erachtete. Ueber acht Tage werde ich die Grundlage

dieser Vorträge, welche zugleich die Grund=lage der ganzen Erkenntniß enthält, Ihnen von einer neuen Seite, und in einem neuen Lichte darzustellen suchen, wozu ich Sie ehr=erbietig einlade.

Dritte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung,

Im ersten dieser Vorträge behaupteten wir, daß bei weitem nicht alles, was als lebendig erscheine, wirklich und in der That lebe; im zweiten haben wir gesagt, daß ein grosser Theil der Menschen sein ganzes Leben hindurch gar nicht zum wahren, und eigentlichen Denken komme, sondern beim Meinen stehen bleibe. Es könnte wohl seyn, und ist auch aus andern Behauptungen, die wir bei dieser Gelegenheit gemacht haben, schon klar hervorgegangen, daß die beiden Benennungen: Denken, und Leben, — Nichtdenken, und Todseyn, wohl ganz dasselbe bedeuten dürften; indem schon früher das Element des Lebens in den Gedanken gesetzt worden, somit wohl das Nichtdenken die Quelle des Todes seyn dürfte.

Es steht nur dieser Behauptung eine bedeutende Schwierigkeit entgegen, auf welche ich Sie aufmerksam machen muß: — die folgende: Ist das Leben ein organisches, durch ein, ohne Ausnahme gültiges, Gesetz, bestimmtes Ganze, so erscheint auf den ersten Blick es als unmöglich, daß irgend Ein, zum Leben gehöriger, Theil abwesend seyn könne, wenn andere da sind; oder, daß irgend ein einzelner da seyn könne, wenn nicht alle zum Leben gehörige Theile, und so das ganze Leben, in seiner vollendeten organischen Einheit, statt finde. Indem wir diese Schwierigkeit lösen, werden wir Ihnen zugleich den Unterschied, zwischen dem eigentlichen Denken, und dem bloßen Meinen, klar darlegen können; das schon in der vorigen Stunde angekündigte erste Geschäft, ehe wir, wie das gleichfalls unser Vorsatz auf die heutige Stunde ist, das eigentliche Denken selber, an den Elementen aller Erkenntniß, mit einander beginnen.

Die dargelegte Schwierigkeit wird also gelöset. Allerdings erfolgt allenthalben, wo geistiges Leben ist, alles ohne Ausnahme,

was zu diesem Leben gehört, ganz und ohne Abbruch, nach dem Gesetze: — aber alles dieses, mit absoluter, der mechanischen gleichenden, Nothwendigkeit erfolgende, tritt gar nicht nothwendig ein im Bewußtseyn, und es ist zwar Leben des Gesetzes, keinesweges aber Unser, das uns eigenthümliche und angehörige, Leben. Unser Leben ist nur dasjenige, was, aus jenem, nach dem Gesetze zu Stande gekommenen, von uns, mit klarem Bewußtseyn, erfaßt, und, in diesem klaren Bewußtseyn, geliebt, und genossen wird. Wo die Liebe ist, da ist das individuelle Leben, sagten wir einmal: die Liebe aber ist nur da, wo da ist das klare Bewußtseyn.

Mit der Entwickelung dieses unseres, in diesen Vorträgen allein, Leben zu benennenden, Lebens, — innerhalb des ganzen, nach dem Gesetze zu Stande gekommenen, Lebens, geht es gerade also zu, wie mit dem physischen Tode. So wie dieser, in seinem natürlichen Gange, zuerst in den äußersten, und vom Mittelsitze des Lebens entferntesten, Gliedmaßen beginnt, und von ihnen sich weiter nach dem Mittelpunkte verbreitet, bis er endlich das Herz trifft;

eben so beginnt das geistige, seiner sich bewußte, sich liebende, und sich genießende Leben, zuerst in den Extremitäten, und entferntesten Außenwerken des Lebens, bis es, so Gott will, auch aufgeht in dem wahren Grundpunkte, und Mittelsitze desselben. — Ein alter Philosoph behauptete, daß die Thiere aus der Erde gewachsen seyen: so wie es im kleinen, setzte er hinzu, noch bis diesen Tag geschehe, in dem man in jedem Frühlinge, besonders nach einem warmen Regen — z. B. Frösche beobachten könne, an denen einige Theile, etwa die Vorderfüße, schon recht gut sich entwickelt hätten, indeß die übrigen Gliedmaßen noch ein roher und unentwickelter Erdklumpen seyen. Die Halbthiere dieses Philosophen, ohnerachtet sie übrigens kaum beweisen dürften, was sie beweisen sollen, liefern denn doch ein sehr treffendes Bild des geistigen Lebens der gewöhnlichen Menschen. Die äußern Gliedmaßen dieses Lebens sind an ihnen schon vollkommen ausgebildet, und es fließet schon warmes Blut in den Extremitäten; an der Stelle des Herzens aber, und der übrigen

edlen Lebenstheile, — welche Stellen an sich, und zufolge des Gesetzes, freilich da sind, und nothwendig da seyn müssen, indem außerdem auch die äußern Gliedmaßen nicht da seyn könnten, — an diesen Stellen, sage ich, sind sie noch ein gefühlloser Erdklumpen, und ein eisiger Fels.

Zuförderst will ich Sie dessen an einem schlagenden Beispiele überführen; worüber ich mich zwar mit der höchsten Klarheit aussprechen werde, jedoch, um der Neuheit der Bemerkung willen, Ihre Aufmerksamkeit ganz besonders auffordere. — Wir sehen, hören, fühlen — äußere Gegenstände; zugleich mit diesem Sehen u. s. w. denken wir auch diese Gegenstände, und sind uns ihrer durch den innern Sinn bewußt, so wie wir, durch denselben innern Sinn, uns auch unsers Sehens, Hörens und Fühlens derselben, bewußt werden. Hoffentlich wird auch keiner, der nur der allergewöhnlichsten Besinnung mächtig ist, behaupten wollen: er könne einen Gegenstand sehen, hören, fühlen, ohne zugleich auch desselben Gegenstandes, und seines Sehens, Hörens, oder Fühlens desselben

Gegenstandes, innerlich sich bewußt zu wer=
den; er könne bewußtlos etwas bestimmtes
sehen, u. s. f. Dieses Zugleichseyn, — Zu=
gleichseyn, sage ich, und diese Unabtrennlich=
keit der äußern Sinneswahrnehmung, und des
innern Denkens, von einander, — dieses,
und nicht mehr, liegt in der faktischen Selbst=
beobachtung, der Thatsache des Bewußtseyns;
keinesweges aber, — ich bitte dies wohl zu
fassen, — keinesweges liegt in dieser That=
sache ein Verhältniß der beiden genannten
Ingredienzien — des äußern Sinnes, und
des innern Denkens, — ein Verhältniß der
zweie zu einander, etwa, wie Ursache und
Bewirktes, oder wie Wesentliches und Zufäl=
liges. Würde nun etwa doch ein solches
Verhältniß der zweie angenommen, so ge=
schähe dieses nicht zufolge der faktischen
Selbstbeobachtung, und es läge nicht in der
Thatsache; welches das erste ist, das ich Sie
zu begreifen, und zu behalten bitte.

Sollte nun zweitens, aus irgend einem
Andern Grunde, als dem der faktischen
Selbstbeobachtung, welchen möglichen Grund
wir an seinen Ort gestellt seyn lassen, —

sollte, sage ich, aus einem solchen Grunde, denn doch ein solches Verhältniß, zwischen den beiden Ingredienzien, gesetzt, und angenommen werden; so scheint es auf den ersten Anblick, daß beide, als immer zugleich, und unabtrennlich von einander, vorhanden, in den gleichen Rang gestellt werden müßten; und So das innere Denken eben sowohl der Grund, und das Wesentliche, zu der äußern Sinneswahrnehmung, als dem Begründeten, und Zufälligen, seyn könnte, als umgekehrt; auf welche Weise ein unauflöslicher Zweifel zwischen den beiden Annahmen entstehen müßte, der es nie zu einem Endurtheile über jenes Verhältniß kommen ließe. So, sage ich, auf den ersten Anblick: falls aber etwa jemand tiefer blickte, so würde dieser, — da ja das innere Bewußtseyn den äußern Sinn zugleich mit umfaßt; indem wir ja auch des Sehens, Hörens, Fühlens selber uns bewußt werden, wir aber keinesweges auch umgekehrt das Bewußtseyn sehen, hören, oder fühlen, und so, schon in der unmittelbaren Thatsache, das Bewußtseyn einen höhern Platz einnimmt: es würde dieser, sage

ich, weit natürlicher finden, das innere Bewußtseyn zur Hauptsache, den äußern Sinn aber zur Nebensache zu machen, und den letztern aus dem erstern zu erklären, durch das erstere zu kontrôliren, und zu bewähren, — nicht aber umgekehrt. —

Wie nun verfährt hiebei die gemeine Denkart? Ihr ist, ohne weiteres, der äußere Sinn überall das erste, und der unmittelbare Probierstein der Wahrheit; was gesehen, gehört, gefühlt wird, das — ist, Darum, Weil es gesehen, gehört, gefühlt wird u. s. w. Das Denken, und das innere Bewußtseyn der Gegenstände, kommt hinten nach, als eine leere Zugabe, die man kaum bemerkt, und die man eben so gern entbehrte, wenn sie sich nicht aufdränge; und überall wird nicht — gesehen oder gehört, weil gedacht wird, sondern — es wird gedacht, weil gesehen oder gehört wird, und unter der Regentschaft dieses Sehens und dieses Hörens. Die letzthin erwähnte, verkehrte und abgeschmackte moderne Philosophie, als der eigentliche Mund, und die Stimme der Gemeinheit, tritt hinzu; öffnet ihren Mund und

LB Coburg

spricht, ohne zu erröthen: der äußere Sinn allein ist die Quelle der Realität, und alle unsere Erkenntniß gründet sich allein auf die Erfahrung; — als ob dies ein Axiom wäre, gegen welches etwas vorzubringen wohl keiner sich unterstehen werde. Wie ist es denn nun, dieser gemeinen Denkart, und ihrem Vormunde, so leicht geworden, über die oben erwähnten, Zweifelsgründe, und positiven Anleitungen zur Annahme des entgegengesetzten Verhältnisses, sich hinwegzusetzen, als ob sie gar nicht vorhanden wären? Warum blieb ihr denn die, schon auf den ersten Anblick, und noch ohne alle tiefere Forschung, als weit natürlicher, und wahrscheinlicher, sich empfehlende, entgegengesetzte Ansicht, daß die gesammten äußern Sinne, mit allen ihren Objekten, nur — im allgemeinen Denken begründet seyen; und daß eine sinnliche Wahrnehmung überhaupt nur im Denken, und als ein Gedachtes, als eine Bestimmung des allgemeinen Bewußtseyns, keinesweges aber, von dem Bewußtseyn getrennt, und an sich, möglich sey: — ich meine, die Ansicht, daß es überhaupt nicht wahr sey, daß wir sehen,

hören, fühlen, schlechtweg; sondern, daß wir uns nur — Bewußt sind, unsers Sehens, Hörens, Fühlens — warum blieb diese Ansicht, welcher z. B. Wir zugethan sind, und sie als die einzig richtige mit absoluter Evidenz begreifen, und das Gegentheil als eine offenbare Ungereimtheit einsehen; warum blieb Diese der gemeinen Denkart, sogar ihrer Möglichkeit nach, verborgen? Es läßt sich leicht erklären: Das Urtheil dieser Denkart ist der nothwendige Ausdruck ihres wirklichen Lebensgrades. Im äußern Sinne, als der letzten Extremität des beginnenden geistigen Lebens, sitzt ihnen, vor der Hand noch, das Leben; im äußern Sinne sind sie, mit ihrer lebendigsten Existenz, zugegen, fühlen sich in ihm, lieben und genießen sich in ihm; und so fällt denn nothwendig auch ihr Glaube dahin, wo ihr Herz ist; im Denken dagegen schießet bei ihnen das Leben erst an, nicht als lebendiges Fleisch, und Blut, sondern als eine breiartige Masse; und darum erscheint ihnen das Denken als ein fremdartiger, weder zu Ihnen, noch zur Sache, gehöriger Dunst. Wird es einmal mit ihnen

dahin kommen, daß sie im Denken, bei weitem kräftiger zugegen seyn, und weit lebendiger sich fühlen, und genießen werden, als im Sehen, und Hören, so wird auch ihr Urtheil anders ausfallen.

So herabgewürdigt, und unwerth ist der gemeinen Ansicht das Denken — sogar in seiner niedrigsten Aeußerung; weil diese gemeine Ansicht in das Denken noch nicht den Sitz seines Lebens verlegt, noch seine geistigen Fühlhörner bis dahin ausgestreckt hat. Das Denken in seiner niedrigsten Aeußerung, sagte ich; denn das, und nichts weiter, ist dieses Denken der äußern Gegenstände, welches ein — Gegenbild, und einen Mitbewerber um Wahrheit, an einer äußern Sinneswahrnehmung, hat. Das eigentliche, höhere, Denken, ist dasjenige, welches, ohne alle Beihülfe des äußern Sinnes, und ohne alle Beziehung auf diesen Sinn, sein — rein geistiges Objekt, schlechthin aus sich selber sich erschafft. Im gewöhnlichen Leben kommt diese Art des Denkens vor, wenn z. B. gefragt wird, nach der Weise der Entstehung der Welt, oder des Menschengeschlechts, oder nach den in-

nern Gesetzen der Natur; wo, im ersten Falle, klar ist, daß bei Schöpfung der Welt, und vor dem Beginnen des Menschengeschlechts, kein Beobachter zugegen gewesen, dessen Erfahrung ausgesprochen werden solle, im zweiten Falle, durchaus nach keiner Erscheinung, sondern nach demjenigen, worin alle einzelne Erscheinungen übereinkommen, gefragt wird: und keine, in die Augen gefallene, Begebenheit, sondern eine Denknothwendigkeit herbeigeliefert werden soll, welche denn doch sey, und also sey, und nicht anders seyn könne; was ein, lediglich aus dem Denken selber hervorgehendes, Objekt, giebt, welchen ersten Punkt ich wohl zu fassen, und einzusehen bitte.

In Sachen dieses höhern Denkens verfährt nun die gemeine Denkart also: Sie läßt sich ausfinnen durch andere, oder, sinnet auch wohl, wo sie mehr Kraft hat, sich selber aus, durch das freie und gesetzlose Denken, welches man Phantasie nennt, Eine von mehrern Möglichkeiten, wie es zu dem, in Frage gestellten, Wirklichen, gekommen seyn könne: (eine Hypothese machen, nennt es

die Schule) fragt darauf an bei ihrer Neigung, Furcht, Hofnung, oder von welcher Leidenschaft sie eben regiert wird, und, falls diese zustimmt, wird jene Erdichtung festgesetzt, als bleibende, und unveränderliche Wahrheit. Eine von den Mehrern Möglichkeiten ersinnt sie sich, sagte ich; dies ist der Hauptcharakter des beschriebenen Verfahrens; aber dieser Ausdruck muß richtig verstanden werden. An sich nehmlich ist es gar nicht wahr, daß irgend etwas auf mehrere Weisen möglich sey, sondern alles, was da ist, ist nur auf eine einzige, in sich selbst vollkommen bestimmte Weise, Möglich, Wirklich, und Nothwendig zugleich; und schon darin liegt der Grundfehler dieses Verfahrens, daß es Mehrere Möglichkeiten annimmt, — von denen es nun noch dazu, einseitig und partheiisch, nur Eine faßt, und diese durch nichts zu bewahrheiten vermag, als durch seine Neigung. Dieses Verfahren ist es, was wir Meinen nennen, im Gegensatze mit dem wirklichen Denken. Dies eigentliche, und von Uns also genannte, Meinen, hat, eben so wie das Denken, die Region jenseit aller sinnlichen

Erfahrung zum Gebiete; diese Region besetzt es nun mit den Ausgeburten, fremder, oder auch der eignen, Phantasie, denen allein die Neigung, Dauer und Selbstständigkeit giebt: und dieses alles begegnet ihm also, bloß und lediglich deswegen, weil der Sitz seines geistigen Lebens noch nicht höher, als in die Extremität der blinden Zuneigung oder Abneigung fällt.

Anders verfährt das wirkliche Denken in der Ausfüllung jener übersinnlichen Region. Dieses — sinnt sich nicht aus, sondern ihm kommt von selber, nicht — das Neben, und Unter andern, sondern das, Allein, mögliche, wirkliche, und nothwendige; und dieses bestätigt sich nicht etwa durch einen, außer ihm liegenden, Beweiß, sondern es führt seine Bestätigung unmittelbar in sich selber, und leuchtet, so wie es nur gedacht wird, diesem Denken selber, ein, als das einzig mögliche, schlechthin und absolut wahre; mit unerschütterlicher, schlechthin alle Möglichkeit des Zweifels vernichtender, Gewißheit, und Evidenz, die Seele ergreifend. Da, wie gesagt, diese Gewißheit den lebendigen Akt des Denkens, unmittelbar in seiner Lebendigkeit, und auf

der That ergreift, und allein an Diesen sich hält; so folgt, daß jeder, der der Gewißheit theilhaftig werden wolle, eben selber, und in eigner Person, das Gewisse denken müsse, und keinen andern das Geschäft für sich könne verrichten lassen. Nur diese Vorerinnerung wollte ich noch machen; indem ich nun, zu der gemeinschaftlichen Vollziehung des eigentlichen Denkens, an den höchsten Elementen der Erkenntniß, fortschreite.

Die allererste Aufgabe dieses Denkens ist die: das Seyn scharf zu denken; und ich leite zu diesem Denken Sie also. — Ich sage: das eigentliche und wahre Seyn Wird nicht, entsteht nicht, geht nicht hervor aus dem Nichtseyn. Denn allem, was da wird, sind Sie genöthigt, ein seyendes vorauszusezzen, durch dessen Kraft jenes erste werde. Wollten Sie nun etwa dieses zweite seyende wiederum in einer frühern Zeit geworden seyn lassen, so müssen Sie auch ihm ein drittes seyendes vorausseßen, durch dessen Kraft es geworden: und falls Sie auch dieses dritte entstehen lassen wollten, diesem ein viertes vorausseßen, und so in das Unendliche fort.

Immer müssen Sie zuletzt auf ein Seyn kommen, das da Nicht geworden ist, und das eben darum keines andern für sein Seyn bedarf, sondern das da schlechthin Durch sich selbst, Von sich, und Aus sich selbst, ist. In diesem Seyn, zu welchem Sie doch einmal von allem Werdenden sich erheben müssen, sollen Sie nun, meiner Anforderung zufolge, gleich von vorn herein, sich festsetzen; — und so wird Ihnen denn, falls Sie nur die aufgegebenen Gedanken mit mir vollzogen haben, einleuchten, daß Sie das wahrhaftige Seyn denken können, nur, als ein Seyn von sich selbst, aus sich selbst, durch sich selbst.

Zweitens setze ich hinzu: auch Innerhalb dieses Seyns kann nichts Neues werden, nichts Anders sich gestalten, noch wandeln und wechseln; sondern Wie es ist, ist es von aller Ewigkeit her, und bleibt es unveränderlich in alle Ewigkeit. Denn, da es durch sich selbst ist, so ist es ganz, ungetheilt, und ohne Abbruch, Alles, was es durch sich seyn kann, und seyn muß. Sollte es in der Zeit etwas Neues werden, so müßte es entweder vorher, durch ein Seyn außer ihm,

verhindert worden seyn, dies zu werden; oder auch, es müßte durch die Kraft dieses Seyns außer ihm, welche erst jetzt anfinge, auf daſselbe einzuwirken, dieſes Neue werden: welche beiden Annahmen, der absoluten Unabhängigkeit, und Selbstständigkeit desſelben, geradezu widersprechen. Und so wird Ihnen denn, falls Sie nur die aufgegebenen Gedanken Selbst vollzogen haben, einleuchten, daß das Seyn schlechthin nur als Eins, nicht als mehrere; und daß es nur als eine, in sich selbst geschloßne, und vollendete, und absolut unveränderliche Einerleiheit, zu denken sey.

Durch ein solches Denken — welches unser drittes wäre — kommen Sie bloß zu einem, in sich selber Verschlossenen, Verborgenen, und Aufgegangenen, Seyn: Sie kommen aber noch keinesweges zu einem Daseyn, ich sage Daseyn, zu einer Aeußerung und Offenbarung, dieſes Seyns. Ich wünschte sehr, daß Sie das gesagte gleich auf der Stelle faßten: und Sie werden es ohne Zweifel, wenn Sie nur den, zuerst konstruirten, Gedanken des Seyns, recht scharf gedacht haben; und

jetzo sich bewußt werden, Was in diesem Gedanken liegt, und was Nicht in ihm liegt. Die natürliche Täuschung, welche Ihnen die begehrte Einsicht verdunkeln könnte, werde ich sehr bald, tiefer unten, aufdecken.

Um dies weiter auseinander zu setzen: Sie vernehmen, daß ich — Seyn, inneres, und in sich verborgenes, vom — Daseyn, unterscheide, und diese zwei, als völlig entgegengesetzte, und gar nicht unmittelbar verknüpfte Gedanken, aufstelle. Diese Unterscheidung ist von der höchsten Wichtigkeit; und nur durch sie kommt Klarheit und Sicherheit in die höchsten Elemente der Erkenntniß. Was nun insbesondere das Daseyn sey, wird am besten durch die wirkliche Anschauung dieses Daseyns sich deutlich machen lassen. Ich nemlich sage: Unmittelbar, und in der Wurzel, ist — Daseyn des Seyns das — Bewußtseyn, oder die Vorstellung des Seyns, wie Sie an dem Worte: Ist, dasselbe von irgend einem Objekte, z. B. dieser Wand, gebraucht, sich auf der Stelle klar machen können. Denn, was ist denn nun dieses Ist selber, in dem Satze: die Wand ist. Offen-

bar ist es Nicht die Wand selber, und Einerlei mit ihr; auch giebt es sich dafür gar nicht aus, sondern es scheidet, durch die dritte Person, diese Wand, als ein, unabhängig von ihm seyendes, aus von sich: es giebt sich also nur für ein äußeres Merkzeichen des selbstständigen Seyns, für ein Bild davon, oder, wie wir das oben aussprachen, und wie es am bestimmtesten auszusprechen ist, als das unmittelbare, äußere, Daseyn der Wand, und als ihr Seyn außerhalb ihres Seyns. (Daß das ganze Experiment der schärfsten Abstraktion, und der lebendigsten innern Anschauung bedürfe, wird zugestanden; so wie, als die Probe, hinzugefügt wird, daß keiner die Aufgabe vollzogen hat, dem nicht, besonders der letzte Ausdruck, als vollkommen exact, einleuchtet.).

Zwar pflegt sogar dies von der gemeinen Denkart nicht bemerkt zu werden; und es kann wohl seyn, daß ich an dem Gesagten Vielen etwas ganz neues und unerhörtes gesagt habe. Der Grund davon ist der, daß ihre Liebe und ihr Herz ohne Verzug nur sogleich zum Objekte eilt, und nur für dieses

sich interessirt, in dasselbe sich wirft, und nicht Zeit hat, bei dem Ist betrachtend zu verweilen, und so dasselbe gänzlich verliert. Daher kommt es, daß wir gewöhnlich, das Daseyn überspringend, in das Seyn selber gekommen zu seyn glauben; indeß wir doch, immer und ewig, nur in dem Vorhofe, in dem Daseyn, verharren: und gerade diese gewöhnliche Täuschung konnte den, Ihnen oben angemutheten, Satz fürs erste verdunkeln. Hier liegt nun alles daran, daß wir dieses einmal einsehen, und es uns von nun an merken für das Leben.

Das Bewußtseyn des Seyns, das Ist zu dem Seyn — ist unmittelbar das Daseyn: sagten wir, vorläufig den Anschein übriglassend, als ob das Bewußtseyn etwa nur eine — Neben und Unter Andern mögliche, Form, und Art, und Weise, des Daseyns wäre, und als ob es auch noch mehrere, vielleicht unendliche, Formen, und Weisen des Daseyns geben könne. Dieser Anschein darf nicht übrig bleiben; zuförderst, so gewiß wir hier nicht — meinen, sondern wahrhaft denken wollen; sodann aber würde, auch in Ab-

sicht der Folgen, neben dieser übriggelassenen Möglichkeit, nimmermehr unsere Vereinigung mit dem Absoluten, als die einzige Quelle der Seeligkeit, bestehen können; sondern es würde vielmehr daraus eine unermeßliche Kluft zwischen ihm und uns, als die wahre Quelle aller Unseeligkeit, fließen und hervorgehen.

Wir haben sonach, welches unser Viertes wäre, im Denken darzuthun, daß das Bewußtseyn des Seyns, die Einzig mögliche Form und Weise des Daseyns des Seyns, somit selber ganz unmittelbar, schlechthin und absolute, dieses Daseyn des Seyns, sey. Wir leiten Sie zu dieser Einsicht auf folgende Weise: Das Seyn — als Seyn, und bleibend Seyn, keinesweges aber etwa aufgebend seinen absoluten Charackter, und mit dem Daseyn sich Vermengend und Vermischend, soll daseyn. Es muß darum, von dem Daseyn, unterschieden, und demselben entgegengesetzt werden; und zwar, — da außer dem absoluten Seyn schlechthin nichts anderes ist, als sein Daseyn, — diese Unterscheidung, und diese Entgegensetzung muß — In dem Daseyn selber — vorkommen; welches, deutlicher aus-

gesprochen, folgendes heißen wird: das Daseyn muß Sich selber als bloßes Daseyn, fassen, erkennen und bilden, und muß, Sich selber gegenüber, ein absolutes Seyn setzen, und bilden, Dessen bloßes Daseyn eben es selbst sey: es muß, durch Sein Seyn, einem Andern absoluten Daseyn gegenüber, sich vernichten; was eben den Charakter des bloßen Bildes, der Vorstellung, oder des Bewußtseyns des Seyns, giebt; wie Sie dieses alles, gerade also, schon in der obigen Erörterung des Ist, gefunden haben. Und so leuchtet es denn, falls wir nur die aufgegebenen Gedanken vollzogen haben, ein, daß das — Daseyn des Seyns — nothwendig ein — Selbstbewußtseyn seiner (des Daseyns) selbst, als bloßen Bildes, von dem absolut in sich selber seyenden Seyn, seyn — Müsse, und gar nichts anderes seyn könne.

Daß es nun also sey, und das Wissen und Bewußtseyn das absolute Daseyn, oder wenn sie jetzt lieber wollen, die Aeußerung und Offenbarung des Seyns sey, in seiner einzig möglichen Form, — kann das Wissen

sehr wohl begreifen, und einsehen, so wie, der Voraussetzung nach, wir alle es so eben eingesehen haben. Keinesweges aber — welches unser Fünftes wäre, — kann dieses Wissen, in ihm selber, begreifen, und einsehen, wie es selber — Entstehe, und wie, Aus dem innern, und in sich selber verborgnen, Seyn, ein Daseyn, eine Aeußerung und Offenbarung desselben, folgen möge, wie wir denn auch oben, beim Anknüpfen unsers dritten Punktes, ausdrücklich eingesehen, daß eine solche nothwendige Folge für uns nicht vorhanden sey. Dies kommt daher, weil, wie schon oben gezeigt, das Daseyn gar nicht seyn kann, ohne sich zu finden, zu fassen, und vorauszusetzen, da ja das Sichfassen unabtrennlich ist von seinem Wesen; und so ist ihm denn, durch die Absolutheit seines Daseyns, und durch die Gebundenheit an dieses sein Daseyn, alle Möglichkeit über dasselbe hinaus zu gehen, und, jenseit desselben, sich noch zu begreifen, und abzuleiten, abgeschnitten. Es Ist, für sich, und in sich, und damit gut: allenthalben wo es ist, findet es sich schon vor, und findet sich vor, auf

eine gewisse Weise bestimmt, die es nehmen muß, so wie sie sich ihm giebt, keinesweges aber erklären kann, wie und wodurch sie also geworden. Diese unabänderlich bestimmte, und lediglich durch unmittelbare Auffassung und Wahrnehmung zu ergreifende Weise, dazuseyn, des Wissens, ist das innere, und wahrhaft reale Leben an ihm.

Ohnerachtet nun dieses wahrhaft reale Leben des Wissens — sich, in Absicht seiner besondern Bestimmtheit, — im Wissen nicht Erklären läßt, so läßt es sich denn doch in diesem Wissen im Allgemeinen Deuten; und es läßt sich verstehen, und mit absoluter Evidenz einsehen, Was es, seinem innern, und wahren Wesen nach sey; — welches unser Sechstes wäre. Ich leite Sie zu dieser Einsicht also: Was wir oben, als unsern vierten Punkt, folgerten, daß das Daseyn nothwendig ein Bewußtseyn sey, und alles Andere, was damit zusammenhing, — folgte aus dem bloßen Daseyn, als solchem, und seinem Begriffe. Nun ist dieses Daseyn selber, auf sich ruhend und stehend; — vor allem seinem Begriffe von sich selbst, und un-

auflöslich diesem seinem Begriffe von sich selbst; wie wir so eben bewiesen, und Dieses sein Seyn, sein Reales, lediglich Unmittelbar wahrzunehmendes: Leben genennt haben. Woher hat es nun Dieses, von allem seinem, aus seinem Begriffe von sich selbst, folgendem Seyn, völlig unabhängiges, demselben vielmehr vorhergehendes, und es selbst erst möglich machende Seyn? Wir haben es gesagt: es ist dieses das lebendige, und kräftige Daseyn des Absoluten selber, welches ja allein zu seyn, und da zu seyn vermag, und außer welchem nichts ist, noch wahrhaftig da ist. Nun kann das Absolute, so wie es nur durch sich selbst seyn kann, auch nur durch sich selber da seyn: und da es Selbst, und kein Fremdes an seiner Stelle, da seyn soll, indem ja auch kein fremdes außer ihm zu seyn, und dazuseyn, vermag; — es ist da, schlechthin So, wie es in ihm selber ist, und ganz, ungetheilt, und ohne Rückhalt, und ohne Veränderlichkeit und Wandel, als absolute Einerleyheit, so wie es also auch innerlich ist. Das reale Leben des Wissens ist daher, in seiner Wurzel, das innere Seyn, und We-

sen des Absoluten selber, und nichts anderes; und es ist zwischen dem Absoluten, oder Gott, und dem Wissen, in seiner tiefsten Lebenswurzel, gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig in einander auf.

Und so wären wir denn schon heute bei einem Punkte angekommen, — der unsre bisherigen Behauptungen deutlicher macht, und Licht verbreitet über unsern künftigen Weg. — Daß irgend ein lebendig daseyendes — aber Alles daseyende ist, wie wir gesehen haben, nothwendig, Leben und Bewußtseyn, und das Todte und Bewußtlose ist nicht einmal da — daß ein lebendig daseyendes gänzlich von Gott sich trenne, dagegen ist gesorgt, und es ist dieses schlechthin unmöglich; denn nur durch das Daseyn Gottes in ihm wird es im Daseyn gehalten, und so Gott aus ihm zu verschwinden vermöchte, würde es selbst aus dem Daseyn schwinden. Nur wird dieses göttliche Daseyn, auf den niedern Stuffen des geistigen Lebens, bloß hinter trüben Hüllen, und in verworrenen Schattenbildern gesehen, welche aus dem geistigen Sinnenorgan, mit dem man sich, und das Seyn anblickt, ab-

stammen; klar aber, und unverhüllt, ausdrücklich Als göttliches Leben und Daseyn, es erblicken, und mit Liebe und Genuß in dieses, also begriffene, Leben sich eintauchen, ist das wahrhaftige, und das unaussprechlich seelige Leben.

Immer ist es, sagten wir, das Daseyn des absoluten und göttlichen Seyns, das da Ist, in allem Leben; unter welchem Allem Leben wir hier das, zu Anfange dieser Stunde genannte, allgemeine Leben nach dem Gesetze, verstehen, welches insofern gar nicht anders seyn kann, als so, wie es eben ist. Nur geht, auf den niedern Stuffen des geistigen Lebens der Menschen, jenes göttliche Seyn nicht als solches, — dem Bewußtseyn auf: in dem eigentlichen Grundpunkte aber des geistigen Lebens geht jenes göttliche Seyn, ausdrücklich als solches, dem Bewußtseyn auf, so wie es, der Voraussetzung nach, so eben Uns aufgegangen ist. Aber, es geht als solches dem Bewußtseyn auf, — kann nichts anderes heißen, als, es tritt ein in die eben, als nothwendig, abgeleitete Form des Daseyns und Bewußtseyns, in einem Bilde,

und einer Abschilderung, oder einem Begriffe, der sich ausdrücklich nur als Begriff, keinesweges aber als die Sache selbst, giebt. Unmittelbar, mit seinem Realen Seyn, und Bildlos, ist es von jeher eingetreten im wirklichen Leben des Menschen, nur unerkannt, und fährt auch, nach erlangter Erkenntniß, eben so fort in ihm einzutreten, nur daß es noch überdieß auch im Bilde anerkannt wird. Jene bildliche Form aber ist das innere Wesen des Denkens; und insbesondre trägt das, hier betrachtete, Denken, an seinem — Beruhen auf sich selber, und seinem sich selber Bewähren, (was wir die innere Evidenz desselben nannten) den Charakter der Absolutheit; und erprobt sich dadurch, als reines, eigentliches, und absolutes Denken. Und so ist denn von allen Seiten erwiesen, daß nur im reinen Denken unsre Vereinigung mit Gott erkannt werden könne.

Schon ist erinnert, aber es muß noch ausdrücklich eingeschärft, und Ihrer Beachtung empfohlen werden, daß, eben so wie das Seyn nur ein Einiges ist, und nicht Mehrere, und wie es, unwandelbar und unver-

änderlich, mit Einem Male Ganz ist, und so ein inneres absolutes Einerley; — daß eben so, auch das Daseyn, oder das Bewußtseyn, da es ja ist nur durch das Seyn, und — nur Dessen Daseyn ist, ein absolut Ewiges, unwandelbares, und unveränderliches Eins, und Einerley sey. So ist es mit absoluter Nothwendigkeit an sich; und so bleibt es — im reinen Denken. Es ist durchaus nichts, im Daseyn, außer dem unmittelbaren und lebendigen Denken: — Denken sage ich, keinesweges aber etwa Denkendes, als ein todter Stoff, welchem das Denken inhärire; mit welchem Nichtgedanken freilich der Nichtdenker sogleich bei der Hand ist — ferner, das reale Leben dieses Denkens, das im Grunde das göttliche Leben ist: welche beide, jenes Denken, und dieses reale Leben, zu einer innern organischen Einheit zusammenschmelzen, so wie sie, auch äußerlich, eine Einheit, eine ewige Einfachheit, und unveränderliche Einerleyheit, sind. Nun entsteht jedoch, der letztern äußern Einheit zuwider, der Anschein einer Mannigfaltigkeit im Denken, theils, vermöge verschiedener denkender

Subjekte, die es geben soll, theils, wegen der, so gar unendlichen Reihe von Objekten, über welche das Denken jener Subjekte in alle Ewigkeit fortlaufen soll. Dieser Schein entsteht eben also auch dem reinen Denken, und dem in ihm seeligen Leben, und es vermag dieses, das Vorhandenseyn dieses Scheins nicht aufzuheben; keinesweges aber, glaubt dieses Denken dem Scheine, noch liebt es ihn, noch versucht es, sich selbst in ihm zu genießen. Dagegen das niedere Leben, auf allen niedern Stufen, irgend einem Scheine aus dem Mannigfaltigen, und in dem Mannigfaltigen, glaubt, über diesem Mannigfaltigen sich zerstreut, und versplittert, und in ihm Ruhe und Selbstgenuß sucht, welchen es doch auf diesem Wege nie finden wird. — Diese Bemerkung möge, fürs erste, die Schilderung, die ich in der ersten Vorlesung, vom wahrhaftigen Leben, und von dem nur scheinbaren Leben, machte, erläutern. Im äußerlichen, sind diese beiden entgegengesetzten Weisen des Lebens, einander so ziemlich gleich; beide laufen ab über dieselben gemeinschaftlichen Gegenstände, die von beiden, auf die

gleiche Weise, wahrgenommen werden; inner-
lich aber sind beide gar sehr verschieden.
Das wahre Leben nemlich glaubt gar nicht
an die Realität dieses Mannigfaltigen und
Wandelbaren, sondern es glaubt ganz allein,
an ihre unwandelbare, und ewige Grund-
lage, im göttlichen Wesen; mit allem seinem
Denken, seiner Liebe, seinem Gehorsame, sei-
nem Selbstgenusse, unveränderlich verschmol-
zen, und aufgegangen, in dieser Grundlage;
dagegen das scheinbare Leben gar keine Ein-
heit kennt, oder fasset, sondern das Mannig-
faltige, und Vergängliche selbst für das wahre
Seyn hält, und es als solches sich gefallen
läßt. Fürs zweite stellt dieselbe Bemerkung
die Aufgabe an uns, den eigentlichen Grund,
warum das, was, nach uns, an sich schlechthin
Eins ist, und in dem wahrhaften Leben, und
Denken Eins bleibt, in der Erscheinung, de-
ren faktische Unaustilgbarkeit wir doch gleich-
falls zugestehen, in ein Mannigfaltiges und
Veränderliches sich verwandle; den eigentli-
chen Grund dieser Verwandlung, sage ich,
wenigstens genau anzugeben, und deutlich zu
vermelden; falls etwa die klare Demonstra-

tion dieſes Grundes, der populären Darſtellung unzugänglich ſeyn ſollte. Die Aufſtellung dieſes Grundes nun der Mannigfaltigkeit, und Veränderlichkeit ſoll, nebſt der weitern Anwendung des heute Geſagten, den Inhalt unſers künftigen Vortrages ausmachen, zu welchem ich Sie hierdurch ehrerbietigſt einlade.

Vierte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung,

Lassen Sie uns unsere heutige Betrachtung beginnen, mit einem Ueberblicke, unserer eigentlichen Absicht sowohl, als des bisher für diese Absicht geleisteten.

Meine Meinung ist: der Mensch sey nicht zum Elende bestimmt, sondern es könne Friede, Ruhe, und Seeligkeit ihm zu Theil werden, — schon hienieden, überall, und immer, wenn er nur selbst es wolle; doch könne diese Seeligkeit durch keine äußere Macht, noch durch eine Wunderthat dieser äußern Macht, ihm angefügt werden, sondern er müsse sie selber, mit seinen eigenen Händen, in Empfang nehmen. Der Grund alles Elendes unter den Menschen, sey ihre Zerstreutheit in dem Mannigfaltigen, und Wandelbaren; die

einzige und absolute Bedingung des seeligen Lebens, sey die Erfassung des Einen und Ewigen, mit inniger Liebe, und Genusse: wie wohl dieses Eine, freilich nur im Bilde erfaßt, keinesweges aber Wir selber, in der Wirklichkeit, zu dem Einen werden, noch in dasselbe uns verwandeln können.

Diesen, so eben ausgesprochenen, Satz selbst nun wollte ich fürs erste, an Ihre klare Einsicht bringen, und Sie von der Wahrheit desselben überzeugen. — Wir beabsichtigen hier Belehrung und Erleuchtung, welche allein auch dauernden Werth hat; keinesweges eine flüchtige Rührung, und Erweckung der Phantasie, welche größtentheils spurlos vergeht. Zu Erzeugung dieser beabsichtigten klaren Erkenntniß, gehören nun folgende Stücke: Zuerst, daß man das Seyn begreife, als schlechthin von und durch sich selber seyend; als Eins, und als in sich unwandelbar, und unveränderlich. Diese Erkenntniß des Seyns ist nun keinesweges ein ausschließendes Eigenthum der Schule, sondern jedweder Christ, der nur in seiner Kindheit eines gründlichen Religionsunterrichts genossen, hat schon da-

mals, bei der Erklärung des göttlichen Wesens, — unsern Begriff vom Seyn erhalten. Zweitens, gehörte zu dieser Einsicht die Erkenntniß, daß Wir, die verständigen Wesen, in Rücksicht dessen, was wir an uns selbst sind, keineswegs jenes absolute Seyn sind, aber denn doch in der innersten Wurzel unsers Daseyns mit ihm zusammenhingen, indem wir außerdem gar nicht vermöchten, da zu seyn. Diese letztere Erkenntniß kann nun, besonders in Rücksicht des Wie dieses unsers Zusammenhanges mit der Gottheit, mehr oder minder klar seyn. Wir haben dieselbe in der höchsten Klarheit, in welcher sie unsers Erachtens populär gemacht werden kann, also hingestellt: — Es ist, außer Gott, gar nichts wahrhaftig, und in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, da, denn — das Wissen: und dieses Wissen ist das göttliche Daseyn selber, schlechthin und unmittelbar, und inwiefern Wir das Wissen sind, sind wir selber in unserer tiefsten Wurzel das göttliche Daseyn. Alles andere, was noch als Daseyn uns erscheint, — die Dinge, die Körper, die Seelen, wir selber, inwiefern wir uns ein

selbstständiges und unabhängiges Seyn zuschreiben, — ist gar nicht wahrhaftig, und an sich da; sondern, es ist nur da, im Bewußtseyn und Denken, als Bewußtes, und Gedachtes, und durchaus auf keine andere Weise. Dies, sage ich, ist der klärste Ausdruck, in welchem, meines Erachtens, jene Erkenntniß populär an die Menschen gebracht werden kann. Falls nun aber etwa jemand selbst dies nicht begreifen könnte; ja, falls er etwa über das Wie jenes Zusammenhanges gar nichts zu denken, oder zu begreifen vermöchte, so würde ihn dies noch gar nicht vom seeligen Leben ausschließen, oder daran ihm Abbruch thun. Dagegen aber gehört, meiner absoluten Ueberzeugung nach, zum seeligen Leben nothwendig folgendes: 1) Daß man überhaupt stehende Grundsätze, und Annahmen über Gott, und unser Verhältniß zu ihm habe; die nicht bloß, als ein auswendig gelerntes, ohne unsere Theilnahme, im Gedächtnisse schweben, sondern die da für uns selber wahr, und in uns selber lebendig und thätig sind. Denn darin eben besteht die Religion: und wer nicht solche Grundsätze auf eine sol-

che Weise hat, der hat eben keine Religion; und eben darum auch kein Seyn, noch Daseyn, — noch wahrhaftiges Selbst in sich, sondern er fließet nur ab, wie ein Schatten am Mannigfaltigen, und Vergänglichen. 2) gehöret zum seeligen Leben: daß diese lebendige Religion wenigstens so weit gehe, daß man von seinem eignen Nichtsseyn, und von seinem Seyn lediglich — in Gott, und durch Gott — innigst überzeugt sey, daß man diesen Zusammenhang stets und ununterbrochen, wenigstens fühle, und daß derselbe, falls er auch etwa nicht deutlich gedacht, und ausgesprochen würde, dennoch die verborgene Quelle, und der geheime Bestimmungsgrund aller unserer Gedanken, Gefühle, Regungen, und Bewegungen sey. — Daß dies zu einem seeligen Leben unerlaßlich erfordert werde, ist unsere absolute Ueberzeugung, sage ich; und diese Ueberzeugung sprechen wir aus für solche, welche die Möglichkeit eines seeligen Lebens schon voraussetzen; welche seiner, oder der Bestärkung in ihm, bedürfen, und darum eine Anweisung dazu zu vernehmen begehren. Dessen ohnerachtet können wir nicht

nur sehr wohl leiden, daß jemand ohne Religion, und ohne wahres Daseyn, ohne innere Ruhe, und Seeligkeit sich behelfe, und ohne sie, vortrefflich durchzukommen versichere, wie wahr seyn kann: sondern wir sind auch erbötig, einem solchen alle mögliche Ehre und Würdigkeit, welche er ohne die Religion an sich zu bringen vermag, zuzugestehen, zu gönnen, und zu lassen. Wir bekennen bei jeder Gelegenheit freimüthig, daß wir weder in der spekulativen Form, noch auch in der populären, irgend Einen zu zwingen, und unsere Erkenntniß ihm aufzunöthigen, vermögen; noch würden wir das wollen, wenn wir es auch könnten.

Das bestimmteste Resultat unserer vorigen Vorlesung, an welches wir heute anzuknüpfen gedenken, war dieses: Gott Ist nicht nur, innerlich und in sich verborgen; sondern er ist auch Da, und äußert sich; sein Daseyn aber unmittelbar ist nothwendig Wissen, welche letztere Nothwendigkeit im Wissen selber sich einsehen läßt. In diesem seinem Daseyn, ist er nun — wie gleichfalls nothwendig ist, und einzusehen ist, als nothwendig — Also da,

wie er schlechthin in sich selber ist; ohne irgend sich zu verwandeln, auf dem Uebergange vom Seyn, zum Daseyn, ohne eine zwischen beiden liegende Kluft, oder Trennung, oder des etwas. Gott ist innerlich in sich selbst Eins, nicht mehrere; er ist in sich selbst Einerlei, ohne Veränderung, noch Wandel; da er nun Daist, gerade also, wie er in sich selber Ist, so ist er auch da als Eins, ohne Veränderung, noch Wandel; und da das Wissen, oder — Wir, — dieses göttliche Daseyn selbst sind, so kann auch in Uns, inwiefern wir dieses Daseyn sind, keine Veränderung, oder Wandel, kein Mehreres, und Mannigfaltiges, keine Trennung, Unterscheidung, noch Zerspaltung, statt finden. — So muß es seyn, und es kann nicht anders seyn: drum ist es also.

Nun aber findet sich dennoch jenes Mannigfaltige, jene Trennungen, Unterscheidungen, und Zerspaltungen des Seyns, und in dem Seyn, in der Wirklichkeit; welche im Denken als schlechthin unmöglich einleuchten, und hierdurch entsteht denn die Aufgabe, diesen Widerspruch zwischen der Wahr-

nehmung der Wirklichkeit, und dem reinen Denken, zu vereinigen; zu zeigen, wie die widerstreitenden Ausſprüche beider dennoch neben einander beſtehen, und ſo, beide wahr ſeyn können; und dieſe Aufgabe beſonders dadurch zu löſen, daß man nachweiſe, woher denn nun eigentlich, und aus welchem Princip, jene Mannigfaltigkeit in das, an ſich einfache, Seyn komme? —

Zuförderſt, und vor allen Dingen; Wer iſt es, der dieſe Frage nach dem Grunde des Mannigfaltigen erhebt; und eine ſolche Einſicht in dieſen Grund begehrt, daß er das Mannigfaltige, aus demſelben hervorgehend, erblicke; und ſo eine Einſicht in das Wie der Verwandlung, und des Ueberganges erhalte. Keinesweges iſt es der unerſchütterliche, und feſte Glaube. Dieſer faßt ſich kurz alſo: es iſt ſchlechthin nur das Eine, Unwandelbare, und Ewige, und nichts außer ihm; alles Wandelbare, und Veränderliche iſt darum ganz gewiß nicht, und ſeine Erſcheinung iſt ganz gewiß leerer Schein; Dies weiß ich; ob ich nun dieſen Schein zu erklären vermöge, oder nicht zu erklären, ſo wird durch

das erstere meine Gewißheit eben so wenig fester, als sie durch das letztere wankender wird. Dieser Glaube ruht unerschütterlich in dem Daß seiner Einsicht, ohne des Wie zu bedürfen. So beantwortet z. B. das Christenthum, in dem Evangelium Johannis, diese Frage in der That nicht; es berührt dieselbe nicht einmal, oder wundert sich auch nur über das Vorhandenseyn des Vergänglichen, indem es eben jenen festen Glauben hat, und voraussetzt, daß nur das Eine sey, und das Vergängliche durchaus nicht sey. So nun jemand auch unter uns dieses festen Glaubens theilhaftig ist, so erhebt auch Er nicht diese Frage; er bedarf daher auch nicht unserer Beantwortung derselben, und es kann ihm zuletzt, in Beziehung auf das seelige Leben, gleichgültig seyn, ob er unsere Beantwortung derselben fasse, oder sie nicht fasse.

Wohl aber erhebt diese Frage, und muß durch eine Beantwortung derselben zu den Einsichten, die die Erzeugung eines seeligen Lebens bedingen, hindurch gehen, — derjenige, welcher entweder bisher nur an das Mannigfaltige geglaubt, und sich zur Ahn-

bung des Einen noch gar nicht erhoben, oder zwischen den Beiden Ansichten, und der Unentschiedenheit, in welcher von beiden er fest fußen, und die entgegengesetzte aufgeben solle, herumgeworfen worden. Für solche muß ich die aufgegebene Frage beantworten; und ihnen ist es nöthig, daß sie meine Beantwortung derselben fassen.

Die Sache steht so: Inwiefern das göttliche Daseyn unmittelbar sein lebendiges und kräftiges Daseyen ist, — Daseyen sage ich, gleichsam einen Akt des Daseyns bezeichnend, — ist es dem innern Seyn gleich, und ist drum eine unveränderliche, unwandelbare, und der Mannigfaltigkeit durchaus unfähige Eins. Darum kann — ich habe hier die doppelte Absicht, theils, auf eine populäre Weise die vorliegenden Erkenntnisse an einige erst zu bringen, theils, für andere unter den Anwesenden, welche diese Erkenntnisse anderwärts auf dem scientifischen Wege schon erhalten haben, in einen einzigen Strahl, und Lichtpunkt zusammenzufassen, was sie ehemals vereinzelt erblickt haben; darum drücke ich mich mit der strengsten Präcision aus —

darum kann, wollte ich sagen, das Princip der Spaltung nicht unmittelbar, in jenen Akt des göttlichen Daseyns fallen, sondern es muß außer denselben fallen; jedoch also, daß dieses Außer, einleuchte, als unmittelbar, mit jenem lebendigen Akte Verknüpft, und aus ihm nothwendig Folgend; keineswe-ges aber etwa in diesem Punkte die Kluft zwischen uns und der Gottheit, und unsere unwiderbringliche Ausstoßung von ihr, befe-stigt werde. Ich leite Sie zur Einsicht in die-ses Princip der Mannigfaltigkeit also:

1. Was das absolute Seyn, oder Gott, ist, das ist er schlechthin, und unmittelbar durch und von sich: nun ist er unter andern auch Da; äußert, und offenbaret sich: dieses Daseyn — dies ist der Punkt, auf den es ankommt — dieses Daseyn ist er daher auch von sich, und nur — Im Vonsichseyn unmittelbar, das ist im unmittelbaren Leben, und Werden. Er ist, in seinem Existiren, mit seiner ganzen Kraft, zu existiren, dabei; und nur in diesem seinem kräftigen und lebendi-gen Existiren, besteht seine unmittelbare Exi-

stenz: und in dieser Rücksicht ist sie Ganz, Eins, unveränderlich.

2. Hierin nun ist Seyn, und Daseyn völlig in einander aufgegangen, und mit einander verschmolzen, und vermischt; denn zu seinem Seyn von sich und durch sich gehört sein Daseyn, und einen andern Grund kann dieses Daseyn nicht haben: wiederum zu Seinem Daseyn gehört alles dasjenige, was er innerlich und durch sein Wesen ist. Der ganze, in der vorigen Stunde aufgezeigte, Unterschied, zwischen Seyn und Daseyn, und der Nichtzusammenhang zwischen beiden, zeigt sich hier, als nur für Uns, und nur als eine Folge unserer Beschränkung, seyend: keinesweges aber als an sich, und unmittelbar in dem göttlichen Daseyn, seyend.

3. Ferner sagte ich in der vorigen Vorlesung: das Seyn darf in dem bloßen Daseyn mit dem Daseyn nicht vermischt, sondern beides muß von einander unterschieden werden, damit das Seyn, als Seyn, und das Absolute, als Absolutes, heraustrete. Diese Unterscheidung, und dieses — Als der beiden zu Unterscheidenden, ist zu-

nächst — in sich selber absolute Trennung, und — das Princip Aller nachmaligen Trennung und Mannigfaltigkeit, wie Sie auf folgende Weise in Kurzem sich klar machen können.

a) Zuförderst das Als der beiden liefert nicht unmittelbar ihr Seyn: sondern es liefert nur, Was sie sind, ihre Beschreibung, und Charakteristik: es liefert sie im Bilde; und zwar liefert es — ein Gemischtes, sich durchdringendes, und gegenseitig sich bestimmendes, Bild Beider; indem, jedes von den Beiden, zu begreifen und zu charakterisiren ist, nur Durch das zweite, daß es Nicht sey, was das andere ist, und umgekehrt, daß das andere Nicht sey, was Dieses ist. — Mit dieser Unterscheidung hebt nun das eigentliche Wissen und Bewußtseyn — wenn Sie wollen, und was dasselbe heißt: das Bilden, Beschreiben und Charakterisiren, mittelbare Erkennen, und Anerkennen, eben durch den Charakter und das Merkmal, an, und in diesem Unterscheiden liegt das eigentliche Grundprincip des

Wissens. (Es ist reine Relation; die Relation zweier liegt aber durchaus nicht weder in dem Einen, noch in dem Andern, sondern zwischen beiden, und als ein Drittes, welches die eigentliche Natur des Wissens, als ein vom Seyn durchaus verschiedenes, anzeigt.

b) Dieses Unterscheiden geschieht nun im Daseyn selber, und gehet von ihm aus; da nun das Unterscheiden sein Objekt nicht unmittelbar, sondern nur das Was desselben, und seinem Charakter fasset, so fasset auch das Daseyn im Unterscheiden, d. i. im Bewußtseyn, nicht unmittelbar sich selbst, sondern es fasset sich nur, im Bilde, und Repräsentanten. Es begreift sich nicht unmittelbar wie es ist, sondern es begreift sich nur innerhalb der, im absoluten Wesen des Begreifens, liegenden Grenzen. Dies populär ausgedrückt: wir begreifen zu allernächst uns selber nicht, wie wir an sich sind: und daß wir das Absolute nicht begreifen davon liegt der Grund nicht in dem Absoluten, sondern er liegt in dem Be-

griffe selber, der sogar sich nicht begreift. Vermöchte er nur sich zu begreifen, so vermöchte er eben sowohl das Absolute zu begreifen; denn in seinem Seyn jenseit des Begriffes ist er das Absolute selber.

c) Also, das Bewußtseyn, als ein Unterscheiden, ist es, in welchem das ursprüngliche Wesen des göttlichen Seyns, und Daseyns — eine Verwandlung erfährt. Welches ist nun der absolut Eine, und unveränderliche Grundcharakter dieser Verwandlung. —

Bedenken Sie folgendes: Das Wissen, als ein Unterscheiden, ist ein Charakterisiren der Unterschiedenen; alle Charakteristik aber setzt durch sich selbst das stehende und ruhende Seyn und Vorhandenseyn des charakterisirt werdenden voraus. Also, durch den Begriff wird zu einem — Stehenden, und Vorhandenen Seyn (die Schule würde hinzusetzen, zu einem Objectiven, welches aber selbst aus dem ersten folgt, und nicht umgekehrt) dasjenige, was an sich

nnmittelbar das göttliche Leben im Le=
ben ist, und oben auch also beschrieben
wurde. Also: das lebendige Leben ist
es, was da verwandelt wird; und ein
stehendes und ruhendes Seyn ist die
Gestalt, welche es in dieser Verwand=
lung annimmt, oder: die Verwandlung
des unmittelbaren Lebens in ein stehen=
des und todtes Seyn ist der gesuchte Grund=
Charakter derjenigen Verwandlung, wel=
che der Begriff mit dem Daseyn vor=
nimmt. — Jenes stehende Vorhanden=
seyn ist der Charakter desjenigen, was
wir die Welt nennen; der Begriff daher
ist der eigentliche Weltschöpfer, vermit=
telst der, aus seinem innern Charakter
erfolgenden, Verwandlung des göttlichen
Lebens in ein stehendes Seyn, und nur
für den Begriff, und im Begriffe ist ei=
ne Welt, als die nothwendige Erschei=
nung des Lebens im Begriffe; jenseit
des Begriffes aber, d. h. wahrhaftig
und an sich, ist nichts, und wird in alle
Ewigkeit nichts, denn der lebendige Gott
in seiner Lebendigkeit.

d) Die Welt hat in ihrem Grund-Charakter sich gezeigt, als hervorgehend aus dem Begriffe; welcher Begriff wiederum nichts ist, denn das Als zum göttlichen Seyn, und Daseyn. Wird nun etwa diese Welt, im Begriffe, und der Begriff an ihr noch eine neue Form annehmen? — es versteht sich mit Nothwendigkeit, und also, daß die Nothwendigkeit einleuchte.

Um diese Frage zu beantworten, überlegen sie mit mir folgendes: Das Daseyn erfasset sich selber, sagte ich oben, im Bilde, und mit einem, dasselbe vom Seyn unterscheidenden Charakter. Dies thut es nun schlechthin durch und von sich selbst, und durch seine eigne Kraft; auch erscheint diese Kraft, der gewöhnlichen Selbstbeobachtung, in allem sich Zusammennehmen, Aufmerken, und seine Gedanken auf einen bestimmten Gegenstand Richten (mit dem Kunstausdrucke nennt man diese selbstständige Sich-Erfassung des Begriffs, die Reflexion; und so wollen auch wir es fernerhin nennen). Diese Kraftanwendung des Da-

seyns, und Bewußtseyns, folgt daraus, daß ein Als des Daseyns seyn soll: dieses Soll selbst aber ist gegründet unmittelbar in dem lebendigen — Daseyen Gottes. Der Grund der Selbstständigkeit und Freiheit des Bewußtseyns liegt freilich in Gott; aber eben darum und deswegen, weil er in Gott liegt, ist die Selbstständigkeit und Freiheit wahrhaftig da, und keinesweges ein leerer Schein. Durch sein eigenes — Daseyn, und zufolge des innern Wesens desselben, stößt Gott zum Theil, d. h. inwiefern es Selbstbewußtseyn wird, sein Daseyn aus von sich, und stellt es hin, wahrhaft selbstständig und frei: welchen Punkt, als denjenigen, der das letzte und tiefste Misverständniß der Spekulation lößt, ich hier nicht übergehen wollte.

Das Daseyn erfasset sich mit eigner und selbstständiger Kraft: dies war das Erste, was ich Ihnen hiebei bemerkbar machen wollte. Was entsteht ihm denn nun in diesem Erfassen? Dies ist das Zweite, worauf ich Ihr Nachdenken zu

richten wünsche. Indem es fürs erste nur schlechtweg auf sich hinsieht, in seinem Vorhandenseyn, so entsteht ihm unmittelbar in dieser kräftigen Richtung auf sich selbst, Die Ansicht, daß es Das und Das sey, Den und Den Charakter trage; also — dies ist der allgemeine Ausdruck; den ich sie wohl zu fassen bitte — also, in der Reflexion auf sich selbst spaltet sich das Wissen durch sich selber, und seine eigene Natur, indem es nicht nur überhaupt — Sich einleuchtet, welches Eins wäre; sondern zugleich auch sich einleuchtet, als Das und Das, welches zum ersten das zweite giebt; — ein aus dem ersten gleichsam herausspringendes; so daß die eigentliche Grundlage der Reflexion gleichsam in zwei Stücke zerfällt. Dies ist das wesentliche Grundgesetz der Reflexion.

e) Nun ist der erste und unmittelbare Gegenstand der absoluten Reflexion das Daseyn selber, welches, durch die schon oben erklärte Form des Wissens, aus einem lebendigen Leben sich in ein stehen-

des Seyn, oder in eine Welt, verwandelt hat: also, der erste Gegenstand der absoluten Reflexion ist die Welt. Diese Welt muß, zufolge der so eben abgeleiteten innern Form der Reflexion, in dieser Reflexion zerspringen, und sich zerspalten, also, daß die Welt oder das stehende Daseyn überhaupt, und im allgemeinen, mit einem bestimmten Charakter heraustrete, und die Allgemeine Welt, in der Reflexion, zu einer besondern Gestalt sich gebähre. Dies liegt, wie gesagt, in der Reflexion, als solcher; die Reflexion aber ist, wie gleichfalls gesagt worden, in sich selber absolut Frei und Selbstständig. Wird daher Nicht reflektirt, wie es denn, zufolge der Freiheit wohl unterlassen werden kann, so erscheint nichts: wird aber ins unendliche fort von Reflexion auf Reflexion reflectirt, wie zufolge derselben Freiheit wohl geschehen kann, so muß jeder neuen Reflexion die Welt in einer neuen Gestalt heraustreten, und so, in einer unendlichen Zeit, welche gleichfalls nur

durch die absolute Freiheit der Reflexion erzeugt wird, ins unendliche fort sich verändern, und gestalten, und hinfliessen, als ein unendliches Mannigfaltige. — So wie, der Begriff überhaupt, sich zeigte, als Welterzeuger, so zeigt hier, das freie Faktum der Reflexion, sich als Erzeuger der Mannigfaltigkeit, und einer unendlichen Mannigfaltigkeit, in der Welt; welche Welt jedoch, ohngeachtet jener Mannigfaltigkeit, Dieselbe bleibt, darum, weil der Begriff überhaupt in seinem Grundcharakter, Einer und derselbe bleibt.

f) Und nun fassen Sie das gesagte also in einen Blick zusammen: das Bewußtseyn, oder auch, Wir selber, — ist das göttliche Daseyn selber, und schlechthin Eins mit ihm. In diesem Seyn faßt es sich nun, und wird dadurch Bewußtseyn; und sein eignes, oder auch das göttliche wahrhaftige Seyn, wird ihm zur Welt. Was ist denn nun in diesem Zustande in seinem Bewußtseyn? Ich denke, jeder wird antworten: die Welt, und nichts denn

die Welt. Oder, ist etwa in diesem Bewußtseyn auch das unmittelbare göttliche Leben? Ich denke, jeder wird antworten: Nein: denn das Bewußtseyn kann schlechthin nicht anders, als jenes unmittelbare Leben in eine Welt verwandeln, und so, wie Bewußtseyn gesetzt ist, ist diese Verwandlung, als Geschehen, gesetzt; und das absolute Bewußtseyn ist eben durch sich selbst die unmittelbare, und darum nicht wieder bewußte, Vollziehung dieser Verwandlung. Nun aber, — wo ist denn jenes unmittelbare göttliche Leben, welches in seiner Unmittelbarkeit das Bewußtseyn ja seyn soll, — wo ist es denn hingeschwunden, da es, laut unserm eignen, durch unsere Sätze durchaus nothwendig gewordenen Geständnisse, — Im Bewußtseyn, seiner Unmittelbarkeit nach, unwiderbringlich ausgetilgt ist? Wir antworten: es ist nicht verschwunden, sondern es ist und bleibt da, wo es allein seyn kann; im verborgenen, und dem Begriffe unzugänglichen — Seyn des Bewußtseyns; in dem,

was allein das Bewußtseyn trägt, und es im Daseyn erhält, und es im Daseyn möglich macht. Im Bewußtseyn verwandelt das göttliche Leben sich unwiderbringlich in eine stehende Welt: ferner aber ist jedes wirkliche Bewußtseyn ein Reflexionsakt; der Reflexionsakt aber spaltet unwiderbringlich die Eine Welt in unendliche Gestalten, deren Auffassung nie vollendet werden kann, von denen daher immer nur eine endliche Reihe ins Bewußtseyn eintritt. Ich frage: wo bleibt denn also die Eine, in sich geschlossene und vollendete Welt, als das eben abgeleitete Gegenbild des in sich selber geschlossenen göttlichen Lebens? Ich antworte: sie bleibt da, wo allein sie ist — nicht in einer einzelnen Reflexion, sondern in der absoluten und Einen Grundform des Begriffes; welche du niemals im wirklichen unmittelbaren Bewußtseyn, wohl aber in dem, darüber sich erhebenden, Denken, wiederherstellen kannst; eben so, wie du in demselben Denken, das, noch weiter zurückliegende, und

noch tiefer verborgene, göttliche Leben, wiederherstellen kannst. Wo bleibt denn nun in diesem, durch unaufhörliche Veränderungen ablaufenden Strome, der wirklichen Reflexion, und ihrer Weltgestaltung, das Eine ewige und unveränderliche, in dem göttlichen Daseyn aufgehende, Seyn des Bewußtseyns? Es tritt in diesen Wechsel gar nicht ein, sondern nur sein Repräsentant, das Bild, tritt darin ein.

So wie schon dein sinnliches Auge ein Prisma ist, in welchem der, an sich durchaus sich gleiche, reine und farblose Aether der sinnlichen Welt, auf den Oberflächen der Dinge, in mannigfaltige Farben sich bricht; — du aber darum keinesweges behaupten wirst, daß der Aether an und für sich farbig sey, sondern nur, daß er in und an deinem Auge, und mit diesem in Wechselwirkung stehend, zu Farben sich breche: und du nun zwar nicht vermagst den Aether farblos zu — Sehen, wohl aber ihn farblos zu — Denken; welchem Denken du,

nachdem Dir die Natur Deines sehenden Auges bekannt worden, allein Glauben beimissest: — so verfahre auch in Sachen der geistigen Welt, und mit der Ansicht deines geistigen Auges. Was du siehst, bist ewig du selbst; aber du Bist es nicht, wie du es siehst, noch Siehest du es, wie du es bist. Du Bist es, unveränderlich, rein, farben- und gestaltlos. Nur die Reflexion, welche gleichfalls du selber bist, und du darum nie von ihr dich trennen kannst; — nur diese bricht es dir, in unendliche Strahlen und Gestalten. Wisse darum doch, daß es nicht an sich, sondern, daß es nur in dieser deiner Reflexion, als deinem geistigen Auge, wodurch allein du zu sehen vermagst, und in Wechselwirkung mit dieser Reflexion, gebrochen, und gestaltet, und wie ein Mannigfaltiges gestaltet ist; erhebe über diesen Schein, — der in der Wirklichkeit eben so unaustilgbar ist, als die Farben es in deinem sinnlichen Auge sind — erhebe über diesen Schein dich zum Denken; laß von die-

sem dich ergreifen; und du wirst von nun an nur ihm Glauben beimessen.

So viel als ich eben gesagt, soll, meines Erachtens, ein populärer Vortrag beibringen, zur Beantwortung der Frage: woher denn, da das Seyn an sich doch schlechthin nur Eines, und unwandelbar und unveränderlich seyn müsse, und als solches dem Denken auch einleuchte, dennoch, die Veränderlichkeit und Wandelbarkeit, in dasselbe komme, die das wirkliche Bewußtseyn darin antrifft. Das Seyn ist an sich allerdings Eins, das einige göttliche Seyn: und dieses allein ist das wahrhafte Reale in allem Daseyn, und bleibt es in Ewigkeit. Dieses Eine Seyn wird durch die Reflexion, welche im wirklichen Bewußtseyn mit jenem unabtrennlich vereinigt ist, in einen unendlichen Wechsel von Gestalten zerspaltet. Diese Spaltung ist, wie gesagt, eine schlechthin ursprüngliche, und im wirklichen Bewußtseyn niemals aufzuhebende, oder durch etwas anderes zu ersetzende: Die wirklichen Gestalten somit, welche durch diese Zerspaltung das an sich Reale erhalten hat, lassen sich nur im wirklichen Bewußtseyn, und so,

daß man sich demselben beobachtend hingebe, — Leben, und Erleben; keinesweges aber Erdenken, und a priori ableiten. Sie sind reine, und absolute Erfahrung, die nichts ist, denn Erfahrung; welche aufheben zu wollen, wohl keiner Spekulation, die nur sich selber versteht, jemals einfallen wird: und zwar ist der Stoff dieser Erfahrung an jedem Dinge, das — absolut ihm allein zukommende, und es individuell charakterisirende; das in dem unendlichen Ablaufe der Zeiten nie wieder kommen, auch niemals vorhero da gewesen seyn kann. Wohl aber lassen sich, — gerade so durch die Untersuchung, der Verschiedenen Gesetze der Reflexion, wie wir so eben, das Eine Grundgesetz davon, aufgestellt haben, — die Allgemeinen Eigenschaften jener, durch die Spaltung entstandenen, Gestalten des Einen Realen — in Rücksicht welcher Eigenschaften übereinstimmende, Klassen, und Arten, entstehen — a priori ableiten; und eine systematische Philosophie soll und muß das, absolut erschöpfend, und vollständig, thun. So läßt sich die Materie im Raume, so läßt sich die Zeit, so lassen sich geschlossene Systeme von Wel-

ten, so läßt sich, wie die das Bewußtseyn tragende Substanz, welche an sich doch auch nur Eine seyn kann, in ein System von verschiedenen, auch als selbstständig erscheinenden Individuen, sich zerspalte, — und, alles von dieser Art, — aus dem Reflexionsgesetze, völlig einleuchtend, ableiten. Doch bedarf es dieser Ableitungen mehr, um eine gründliche Einsicht in die besondern Wissenschaften hervorzubringen, als zur Erweckung eines gottseeligen Lebens. Sie fallen darum dem scientifischen Vortrage der Philosophie, als ausschließendes Eigenthum, anheim, und sind der Popularität weder fähig, noch bedürftig. Hier sonach, in dem erwähnten Punkte, liegt die Grenze zwischen strenger Scienz, und Popularität. Wir sind, wie Sie sehen, an dieser Grenze angekommen; und es läßt sich darum wohl erwarten, daß von nun unsere Betrachtung allmählig sich zu denjenigen Regionen herablassen werde, welche, wenigstens in Absicht der Gegenstände, uns auch schon vorher bekannt waren, und die wir mit unserm Denken schon zuweilen berührt haben.

Außer der heute abgeleiteten Spaltung

der, im Bewußtseyn, aus dem göttlichen Le=
ben, entstandenen Welt, in eine, in Absicht
ihrer Gestaltung, ins unendliche veränderli=
chen Welt, vermittelst der Grundform der
Reflexion, — giebt es noch eine andere, mit
der ersten Spaltung unabtrennlich verbun=
dene Spaltung, derselben Welt, — nicht in
eine unendliche, sondern in eine Fünffache
Form, ihrer möglichen Ansicht. Wir müssen
auch diese zweite Spaltung, — wenigstens
historisch aufstellen, und Ihnen bekannt ma=
chen, welches in der nächsten Stunde ge=
schehen wird. Erst nach diesen Vorbereitun=
gen werden wir fähig seyn, das innere We=
sen sowohl, als die äußern Erscheinungen,
des wahrhaft seeligen Lebens, fürs erste zu
fassen, und, nachdem wir es also gefaßt ha=
ben, einzusehen, daß es der Seeligkeit, und
welcher Seeligkeit es, theilhaftig sey.

Fünfte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung,

Nach dem, was wir bisher ersehen, besteht die Seeligkeit in der Vereinigung mit Gott, als dem Einen, und absoluten. Wir aber sind in unserm unaustilgbaren Wesen nur Wissen, Bild, und Vorstellung; und selbst, in jenem Zusammenfallen mit dem Einen, kann jene unsere Grundform nicht verschwinden. Selbst in diesem unsern Zusammenfallen mit ihm, wird er nicht unser eigenstes Seyn selber, sondern er schwebt uns nur vor, als ein fremdes, und außer uns befindliches, an das wir lediglich uns hingeben, und anschmiegen, in inniger Liebe; er schwebt uns vor, an sich als gestaltlos, und gehaltlos, für sich keinen bestimmten Begriff oder Erkenntniß von seinem innern Wesen gebend, sondern nur als dasjenige, durch welches wir uns, und unsre

Welt, denken, und verstehen. Auch nach der Einkehrung in ihn, geht die Welt uns nicht verloren; sie erhält nur eine andere Bedeutung; und wird, aus einem für sich selbstständigen Seyn, für welches wir vorher sie hielten, lediglich zur Erscheinung und Aeußerung des in sich verborgenen göttlichen Wesens, in dem Wissen. — Fassen Sie dieses noch einmal im Ganzen also zusammen. Das göttliche Daseyn, — sein Daseyn, sage ich, der früher gemachten Unterscheidung zufolge, seine Aeußerung und Offenbarung, — ist schlechthin durch sich, und schlechthin nothwendig, Licht: das inwendige nemlich, und das geistige Licht. Dieses Licht, — sich selbst überlassen bleibend, — zerstreut und zerspaltet sich in mannigfaltige, und in unendliche, Strahlen, und wird auf diese Weise, an diesen einzelnen Strahlen, sich selber, und seinem Urquelle, entfremdet. Aber dasselbe Licht vermag auch, durch sich selbst, aus dieser Zerstreuung, sich wieder zusammenzufassen, und sich als Eines zu begreifen, und sich zu verstehen, als das, was es an sich ist, als — Daseyn, und Offenbarung Gottes; bleibend zwar auch in

diesem Verstehen, das, was es in seiner Form ist — Licht; doch aber in diesem Zustande, und vermittelst dieses Zustandes selber, sich deutend, als Nichts reales für sich, sondern nur als Daseyn, und Sich-Darstellung Gottes.

Insbesondere war in den beiden letzten Vorlesungen, und ganz besonders in der allerletzten, unser Bestreben dies: der Verwandlung des, an sich einzig möglichen, und unveränderlichen Seyns, in ein anderes, und zwar in ein mannigfaltiges, und veränderliches Seyn, zuzusehen; also, daß wir in den Punkt dieser Verwandlung eingeführt würden, und dieselbe vor unsern eigenen Augen vor sich ginge. Wir fanden folgendes. Zuförderst wurde durch den Charakter des Wissens überhaupt, als eines bloßen Bildes, eines, von demselben unabhängig vorhandenen, und bestehenden, Seyns, das, was an sich, und in Gott, lauter That, und Leben ist, in ein ruhendes Seyn, oder in eine Welt überhaupt, verwandelt. Zweitens, wurde noch überdies, durch das, von allem wirklichen Wissen unabtrennbare Grundgesetz der Refle-

xion, jene, für das bloße Wissen Einfache, Welt, weiter charakterisirt, gestaltet, und zu einer besondern Welt gemacht; und zwar zu einer, ins unendliche verschiedenen, und in einem nie zu endenden Strome neuer Gestaltungen ablaufenden Welt. Die hiedurch zu erzeugende Einsicht war, unsers Erachtens, nicht bloß dem Philosophen, sondern auch der Gottseeligkeit — falls nemlich die letzte nicht bloß instinktartig, und als ein dunkler Glaube, in dem Menschen wohnet, sondern über ihren eigenen Grund zugleich Rechenschaft sich abzulegen begehrt, auf die gleiche Weise unentbehrlich.

So weit waren wir in der vorigen Vorlesung fortgerückt, und äußerten zum Beschlusse, daß mit dieser, auf das Eine Grundgesetz aller Reflexion sich gründenden Spaltung der Welt ins Unendliche, noch eine andere Spaltung unzertrennlich verknüpft wäre, die wir an diesem Orte, wenn auch nicht abzuleiten, denn doch historisch deutlich anzugeben, und zu beschreiben hätten. Ich fasse diese neue und zweite Spaltung im Allgemeinen hier nicht tiefer, denn so. Erstens

ist sie, in ihrem innern Wesen, von der in der vorigen Stunde abgeleiteten, hier so eben wieder erwähnten Spaltung, also verschieden, — daß jene die, durch die Form des Wissens überhaupt, aus dem göttlichen Leben entstandene, stehende Welt, unmittelbar spaltet, und theilet; dagegen, die jetzt zu betrachtende, nicht unmittelbar das Objekt, sondern nur die Reflexion auf das Objekt, spaltet, und theilet. Jene ist eine Spaltung, und Eintheilung, in dem Objekte selber: diese ist nur eine Spaltung und Eintheilung in der — Ansicht des Objekts, nicht, wie jene, gebend an sich verschiedene Objekte, sondern nur, verschiedene Weisen, die Eine bleibende Welt innerlich anzusehen, zu nehmen, und zu verstehen. Zweitens ist nicht außer Acht zu lassen, daß diese beiden Spaltungen — nicht etwa eine die Stelle der andern vertreten, und so sich gegenseitig verdrängen können, sondern daß sie beide, — unabtrennlich, und so in Einem Schlage sind, so wie nur die Reflexion, deren unveränderliche Formen sie sind, überhaupt ist: — daß daher auch die Resultate der beiden unabtrennlich sich beglei-

ten, und neben einander fortgehen. — Das Resultat der ersten Spaltung ist, wie wir in der vorigen Rede zeigten, die Unendlichkeit: das Resultat der zweiten ist, wie wir damals erwähnten, eine Fünffachheit: somit ist die jetzt behauptete Unabtrennlichkeit beider Spaltungen also zu verstehen, daß die ganze bleibende, und nie aufzuhebende Unendlichkeit, in ihrer Unendlichkeit, auf eine fünffache Weise angesehen werden könne; und wiederum, daß jede der fünf möglichen Ansichten der Welt, denn doch wieder die Eine Welt in ein unendliches spalte. Und so fassen Sie denn alles bis jetzt gesagte also in Einen Ueberblick zusammen: Im geistigen Sehen wird das, was an sich göttliches Leben ist, zu einem Gesehenen, d. i. zu einem vollendet vorhandenen, oder zu einer Welt. Welches das Erste wäre. Dieses Sehen ist nun immer ein Akt, genannt Reflexion, und durch diesen Akt, theils als gehend auf sein Objekt, die Welt, theils als gehend auf sich selber, wird jene Welt in ein unendliches Fünffache, oder, was dasselbe sagt, in eine fünffache Unendlichkeit gespalten. W. d. Zweite W. Um nun hier zunächst

bei der zweiten Spaltung, als dem eigentlichen Gegenstande unserer heutigen Betrachtung, stehen zu bleiben, machen wir über dieselbe noch folgende allgemeine Bemerkungen.

Es giebt diese Spaltung, wie schon erwähnt, nicht eine Eintheilung im Objekte, sondern nur eine Eintheilung, Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit, in der Ansicht des Objekts. — Es scheint sich der Gedanke aufzudringen, daß diese Verschiedenheit, nicht des Objekts, sondern der Ansicht, Desselben, allenthalben bleibenden, Objekts, nur in der Dunkelheit, oder Klarheit, der Tiefe, oder Flachheit, der Vollständigkeit, oder Unvollständigkeit dieser Ansicht, der Einen bleibenden Welt, beruhen könne. Und so verhält es sich denn allerdings: oder, daß ich an etwas, hier schon vorgetragenes, anknüpfe, und das vorliegende, durch jenes, so wie gegenseitig jenes durch das vorliegende, verständlicher mache; — die erwähnten fünf Weisen, die Welt zu nehmen, sind dasselbe, was ich in der dritten Vorlesung die verschiedenen möglichen Stufen, und Entwicklungsgrade, des innern geistigen Lebens nannte, — als ich sagte, daß es sich

in der Regel mit dem Fortschritte des, im eigentlichen Sinne, Uns angehörigen, freien, und bewußten, geistigen Lebens, so verhalte, wie mit dem Fortschritte des physischen Todes, und daß das erstere, eben so wie der letztere, in den entferntesten Gliedmaßen beginne, und von ihnen aus nur allmählig fortrücke zum Mittelpunkte. Was ich in dem, damals gebrauchten Bilde, die Außenwerke des geistigen Lebens nannte, sind, in der gegenwärtigen Darstellung, die niedrigsten, dunkelsten, und oberflächlichsten unter den fünf möglichen Weisen, die Welt zu nehmen; was ich, edlere Lebenstheile, und das Herz nannte, sind die höhern, und klärern, und die höchste und allerklärste, von diesen Weisen.

Ohnerachtet aber, sowohl nach unserm damaligen Gleichnisse, als nach unserer gegenwärtigen Darstellung, in dem gewöhnlichen Gange des Lebens, und nach der Regel, der Mensch nur, nachdem er in einer niedrigen Weise, die Welt zu deuten, eine Zeitlang beruhet, zu einer höhern sich erhebt; so ist doch darum fürs erste ja nicht zu läugnen, sondern ausdrücklich zu bedenken, und

festzuhalten, daß jene vielfache Ansicht der Welt eine wahre und ursprüngliche Spaltung sey, wenigstens in dem Vermögen des Menschen, die Welt zu nehmen. Verstehen Sie mich also; jene höhern Weltansichten entstehen nicht etwa erst in der Zeit, und so, daß die, ihnen durchaus entgegengesetzten, sie erst erzeugten, und möglich machten; sondern sie sind von aller Ewigkeit, in der Einheit des göttlichen Daseyns, da, als nothwendige Bestimmungen des Einen Bewußtseyns; gesetzt auch, kein Mensch erfaßte sie; und keiner, der sie erfaßt, kann sie erdenken, und durch Denken erzeugen, sondern er vermag nur, sie zu finden, und sich anzueignen. Zweitens aber, ist jener allmählige Fortschritt auch nur der gewöhnliche Gang, und die Regel, welche durchaus nicht ohne Ausnahme gilt. Wie durch ein Wunder, finden, durch Geburt und Instinkt, einige begeisterte und begünstigte, ohne ihr eigenes Wissen, sich in einem höhern Standpunkte der Weltansicht; welche nun von ihrer Umgebung eben so wenig begriffen werden, als von ihrer Seite, sie dieselbe zu begreifen vermögen. In diesem Falle

befanden, von Anbeginn der Welt an, sich alle Religiosen, Weisen, Heroen, Dichter, und durch diese ist alles Große, und Gute in die Welt gekommen, was in ihr sich befindet. Wiederum sind andere Individuen, und, wo die Ansteckung recht gefährlich wird, ganze Menschenalter, mit wenig Ausnahmen, — durch denselben, nicht weiter zu erklärenden, Instinkt — also in die gemeine Ansicht hineingebannt, und hineingewurzelt, daß selbst der allerklärste, und einleuchtendste Unterricht, sie nicht dahin bringt, ihr Auge auch nur Einen Augenblick über den Boden zu erheben, und irgend etwas anderes zu fassen, als, was mit den Händen sich fassen läßt.

So viel im allgemeinen über die angegebene neue Eintheilung in der Weise, die Eine Welt anzusehen: und jetzt zur Aufstellung der einzelnen Glieder dieser Eintheilung!

Die erste, niedrigste, oberflächlichste und verworrenste Weise, die Welt zu nehmen, ist die, wenn man dasjenige für die Welt, und das wirklich Daseyende hält, was in die äußern Sinne fällt: dies für das höchste,

wahrhafte, und für sich bestehende. Diese Ansicht ist auch in diesen unsern Vorlesungen, besonders in der dritten, sattsam geschildert, deutlich, wie es mir scheint, charakterisirt, und schon damals durch einen, selber nur auf der Oberfläche liegenden Wink, in ihrer Verwerflichkeit und Seichtigkeit hinlänglich dargestellt worden. Daß es dem ohnerachtet die Ansicht unserer Weltweisen, und des, in ihrer Schule gebildeten Zeitalters, sey, ist gleichfalls zugestanden: so wie zugleich gezeigt worden, daß diese Ansicht keinesweges in ihrer Logik liege, — indem überhaupt aller Logik jene Ansicht ins Gesicht widerspricht, — sondern in ihrer Liebe. Hiebei kann ich nun mich nicht länger aufhalten; denn auch in diesen Vorlesungen müssen wir weiter kommen, und darum einiges, als nun für immer abgethan, hinter uns lassen. Ob nun jemand auf seinem Sinne bestehe, und fortfahre, zu sagen: aber diese Dinge sind ja offenbar, wirklich und wahrhaftig, da; denn ich sehe sie ja, und höre sie u. s. w.; so wisse dieser, daß wir uns durch seine dreiste Versicherung, und seinen festen Glauben, gar nicht irre machen lassen,

sondern daß es bei unserm kategorischen, unumwundenen, und ganz nach den Worten zu verstehenden: Nein, diese Dinge sind nicht, gerade Darum, Weil sie sichtbar und hörbar sind, — auf einmal für immer verbleibt; und daß wir mit einem solchen, als der Verständigung und Belehrung durchaus unfähig, gar nicht weiter reden können.

Die zweite, aus der ursprünglichen Spaltung möglicher Ansichten der Welt, hervorgehende Ansicht, ist die, da man die Welt erfasset, als ein Gesetz der Ordnung, und desgleichen Rechts, in einem Systeme vernünftiger Wesen. Verstehen Sie mich gerade also, wie die Worte lauten. Ein Gesetz, und zwar ein ordnendes und gleichendes Gesetz, für die Freiheit Mehrerer, ist dieser Ansicht das eigentliche Reale, und für sich selber bestehende; dasjenige, mit welchem die Welt anhebt, und worin sie ihre Wurzel hat. Falls hiebei jemand sich wundern sollte, wie denn ein Gesetz, das da ja, wie ein solcher sich ausdrücken würde, ein bloßes Verhältniß, und lediglich ein Abstraktionsbegriff sey, für ein selbstständiges gehalten werden könne, so

käme einem solchen die Verwunderung lediglich daher, daß er nichts als real fassen könnte, außer der sichtbaren, und fühlbaren Materie; und er gehörte sonach unter diejenigen, mit denen wir gar nicht reden. Ein Gesetz, sage ich, ist für diese Weltansicht das Erste, was da allein wahrhaftig ist, und durch welches alles andere, was da ist, erst Da ist. Freiheit, und ein Menschengeschlecht, ist ihr das Zweite, vorhanden, lediglich, weil ein Gesetz an die Freiheit, nothwendig Freiheit, und freie Wesen, setzt: und der einige Grund und Beweis der Selbstständigkeit des Menschen ist in diesem Systeme, das in seinem Innern sich offenbarende Sittengesetz. Eine Sinnenwelt endlich ist ihr das Dritte; diese ist lediglich die Sphäre des freien Handelns der Menschen; vorhanden dadurch, daß ein freies Handeln, Objekte dieses Handelns nothwendig setzt. In Absicht der aus dieser Ansicht hervorgehenden Wissenschaften gehört hierher nicht bloß die Rechtslehre, als aufstellend die juridischen Verhältnisse der Menschen, sondern auch die gewöhnliche Sittenlehre, die nur darauf ausgeht, daß keiner

dem andern Unrecht thue, und nur jeder das Pflichtwidrige, ob es nun durch ein ausdrückliches Gesetz des Staats verboten sey, oder nicht, unterlasse. Beispiele zu dieser Ansicht der Welt lassen, aus der gewöhnlichen Ansicht des Lebens, sich nicht beibringen, indem diese, in die Materie gewurzelt, nicht einmal zu ihr sich erhebt; aber in der philosophischen Litteratur ist Kant, wenn man seine philosophische Laufbahn nicht weiter, als bis zur Kritik der praktischen Vernunft verfolgt, das getroffenste, und konsequenteste Beispiel dieser Ansicht; — den eigentlichen Charakter dieser Denkart, den wir oben so ausdrückten, daß die Realität und Selbstständigkeit des Menschen nur durch das, in ihm waltende Sittengesetz, bewiesen, und daß er lediglich dadurch etwas Ansich werde, drückt Kant aus mit denselben Worten. — Auch wir für unsere Person haben diese Weltansicht, niemals zwar als die höchste, aber als den, eine Rechtslehre, und eine Sittenlehre, begründenden, Standpunkt in unserer Bearbeitung dieser beiden Disciplinen, angegeben, durchgeführt, und, wie wir uns bewußt sind, nicht ohne

Energie ausgesprochen: es kann daher, in unserm Zeitalter, denen, welche für das gesagte sich näher interessiren, nicht an Exemplaren der beschriebenen zweiten Weltansicht fehlen. Uebrigens gehört die reinmoralische innere Gesinnung, daß lediglich um des Gesetzes willen gehandelt werde, die auch in der Sphäre der niedern Moralität statt findet, und deren Einschärfung weder von Kant, noch von uns, vergessen worden, nicht hierher, wo wir es allein mit den Objekten zu thun haben.

Eine allgemeine Bemerkung, welche für alle folgende Gesichtspunkte mit gilt, will ich gleich bei diesem, wo sie sich am klärsten machen läßt, beibringen. Nemlich dazu, daß man überhaupt einen festen Standpunkt seiner Weltansicht habe, gehört, daß man das Reale, das Selbstständige, und die Wurzel der Welt in — Einen, bestimmten, und unveränderlichen, Grundpunkt setze, aus welchem mun das übrige, als nur theilhabend an der Realität des ersten, und nur mittelbar gesetzt: durch jenes erste, ableite: gerade so, wie wir oben, im Namen der zweiten Weltansicht, das Menschengeschlecht als das Zweite, und

die Sinnenwelt als das Dritte, aus dem ordnenden Gesetze, als dem Ersten, abgeleitet haben. Keinesweges aber gilt es, daß man die Realitäten mische, und menge; und etwa der Sinnenwelt die ihrige zumessen, aber doch auch nebenbei der moralischen Welt die ihrige nicht absprechen wolle; wie zuweilen die ganz Verworrenen diese Fragen abzuthun suchen. Solche haben gar keinen festen Blick, und gar keine gerade Richtung ihres geistigen Auges, sondern sie schielen immerfort auf das Mannigfaltige. Weit vorzüglicher, denn sie, ist der, der sich entschieden an die Sinnenwelt hält, und alles übrige außer ihr ableugnet; denn ob er schon eben so kurzsichtig ist, als sie, so ist er doch nicht noch überdies eben so feig, und muthlos. — In Summa: eine höhere Weltansicht duldet nicht etwa neben sich auch die niedere, sondern jede höhere vernichtet ihre niedere, — als absolute, und als höchsten Standpunkt, — und ordnet dieselbe sich unter.

Die dritte Ansicht der Welt ist die, aus dem Standpunkte der wahren und höhern Sittlichkeit. Es ist nöthig, über diesen,

dem Zeitalter so gut als ganz verborgnen Standpunkt, sehr bestimmte Rechenschaft abzulegen. — Auch ihm ist, eben so wie dem jetzt beschriebenen zweiten Standpunkte, ein Gesetz für die Geisterwelt, das höchste, erste, und absolut reale; und hierin kommen die beiden Ansichten überein. Aber das Gesetz des dritten Standpunktes ist nicht, so wie das des zweiten, lediglich ein, das vorhandene ordnendes, sondern vielmehr ein das neue, und schlechthin nicht vorhandene, innerhalb des vorhandenen, erschaffendes Gesetz. Jenes ist nur negativ, nur aufhebend den Widerstreit zwischen den verschiedenen freien Kräften, und herstellend, Gleichgewicht, und Ruhe: dieses begehret die, dadurch in Ruhe gebrachte Kraft, wieder auszurüsten mit einem neuen Leben. Es strebt an, könnte man sagen, nicht bloß wie jenes, die Form der Idee, sondern die qualitative und reale Idee selber. Sein Zweck läßt sich kurz also angeben: es will die Menschheit, in dem, von ihm Ergriffenen, und, durch ihn, in andern, in der Wirklichkeit zu dem machen, was sie, ihrer Bestimmung nach, ist, — zum getroffenen Abbilde,

LB Coburg

Abdrucke, und zur Offenbarung — des innern göttlichen Wesens. — Die Ableitungsleiter dieser dritten Weltansicht, in Absicht der Realität, ist daher diese: Das wahrhaft reale und selbstständige ist ihr das Heilige, Gute, Schöne; das Zweite ist ihr die Menschheit, als bestimmt, jenes in sich darzustellen; das ordnende Gesetz in derselben, als das Dritte, ist ihr lediglich das Mittel, um, für ihre wahre Bestimmung, sie in innere und äußere Ruhe zu bringen; endlich die Sinnenwelt, als das Vierte, ist ihr lediglich die Sphäre, für die äußere, und innere, niedere und höhere, Freiheit und Moralität: — lediglich die Sphäre für die Freiheit, sage ich; was sie auf allen höhern Standpunkten ist, und bleibt, und niemals eine andere Realität an sich zu bringen vermag.

Exemplare dieser Ansicht finden sich in der Menschengeschichte, — freilich nur für Den, der ein Auge hat, sie zu entdecken. Durch höhere Moralität allein, und durch die von ihr Ergriffenen, ist Religion, und insbesondre die Christliche Religion, — ist Weisheit und Wissenschaft, ist Gesetzgebung und

Kultur, ist die Kunst, ist alles Gute und Achtungswürdige, das wir besitzen, in die Welt gekommen. In der Litteratur finden sich, außer in Dichtern, zerstreut, nur wenig Spuren dieser Welt-Ansicht: unter den alten Philosophen mag Plato eine Ahndung derselben haben; unter den neuern, Jakobi zuweilen an diese Region streifen.

Die vierte Ansicht der Welt ist die, aus dem Standpunkte der Religion; welche, falls sie hervorgehet aus der dritten so eben beschriebenen Ansicht, und mit ihr vereinigt ist, beschrieben werden müßte, als die klare Erkenntniß, daß jenes Heilige, Gute und Schöne, keinesweges unsre Ausgeburt, oder die Ausgeburt eines an sich nichtigen Geistes, Lichtes, Denkens, — sondern, daß es die Erscheinung des innern Wesens Gottes, in Uns, als dem Lichte, unmittelbar sey, — sein Ausdruck, und sein Bild, durchaus und schlechthin, und ohne allen Abzug, also, wie sein inneres Wesen herauszutreten vermag in einem Bilde. Diese, die religiöse Ansicht, ist eben diejenige Einsicht, auf deren Erzeugung wir in den bisherigen Vorlesungen hingearbeitet haben,

und welche wir nun, in dem Zusammenhange ihrer Grundsätze, schärfer und bestimmter, also ausdrücken können. 1) Gott allein, ist, und ausser ihm nichts: — ein, wie mir es scheint leicht einzusehender Satz, und die ausschliessende Bedingung aller religiösen Ansicht. 2) Indem wir nun auf diese Weise sagen: Gott ist: haben wir einen durchaus leeren, über Gottes inneres Wesen schlechthin keinen Aufschluß gebenden, Begriff. Was wollten wir denn aus diesem Begriffe, auf die Frage antworten: Was denn nun Gott sey? — Der einzig mögliche Zusatz, daß er absolut sey, von sich, durch sich, in sich, ist selbst nur die, an ihm dargestellte, Grundform unsers Verstandes, und sagt nichts weiter aus, als unsre Denkweise desselben; noch dazu nur negativ, und wie wir ihn Nicht denken sollen, d. h. wir sollen ihn nicht von einem Andern ableiten, so wie wir, durch das Wesen unsers Verstandes genöthiget, mit andern Gegenständen unsers Denkens verfahren. Dieser Begriff von Gott ist daher ein gehaltloser Schattenbegriff; und indem wir sagen: Gott ist, ist er eben für uns innerlich

Nichts, und wird gerade, durch dieses Sagen selber, zu Nichts. 3) Nun aber tritt Gott dennoch, wie wir dies oben fleißig auseinander gesetzt haben, außer diesem leeren Schattenbegriffe, in seinem wirklichen, wahren, und unmittelbaren Leben, in uns ein; oder strenger ausgedrückt, wir selbst sind dieses sein unmittelbares Leben. — Wohl: von diesem unmittelbaren göttlichen Leben aber — wissen wir nicht: und da, gleichfalls nach unsrer Aeußerung, unser eigenes, uns angehöriges Daseyn, nur dasjenige ist, was wir im Bewußtseyn erfassen können, so bleibt jenes unser Seyn in Gott, ohnerachtet es in der Wurzel immer das unsrige seyn mag, uns dennoch ewig — Fremd, und so, in der That und Wahrheit, für uns selbst Nicht Unser Seyn; wir sind durch jene Einsicht um nichts gebessert, und bleiben, von Gott, eben so entfernt, als je. — Wir wissen von jenem unmittelbaren göttlichen Leben nichts, sagte ich: denn, mit dem ersten Schlage des Bewußtseyns schon, verwandelt es sich in eine todte Welt, die sich noch überdies in fünf Standpunkte ihrer möglichen Ansicht

theilt. Mag es doch immer Gott selber seyn, der hinter allen diesen Gestalten lebet; wir sehen nicht ihn, sondern immer nur seine Hülle; wir sehen ihn als Stein, Kraut, Thier, sehen ihn, wenn wir höher uns schwingen, als Naturgesetz, als Sittengesetz, und alles dieses ist doch immer nicht Er. Immer verhüllet die Form uns das Wesen; immer verdeckt unser Sehen selbst uns den Gegenstand, und unser Auge selbst steht unserm Auge im Wege. — Ich sage dir, der du so klagest: erhebe dich nur in den Standpunkt der Religion, und alle Hüllen schwinden; die Welt vergehet dir mit ihrem todten Princip, und die Gottheit selbst tritt wieder in dich ein, in ihrer ersten, und ursprünglichen Form, als Leben, als dein eignes Leben, das du leben sollst, und leben wirst. Nur noch die Eine, unaustilgbare Form der Reflexion bleibt, die Unendlichkeit dieses göttlichen Lebens, in Dir, welches, in Gott freilich, nur Eins ist; aber diese Form drückt dich nicht; denn du begehrst sie, und liebst sie: sie irret dich nicht; denn du vermagst sie zu erklären. In dem, was der heilige Mensch thut, lebet, und liebet, erscheint Gott nicht

mehr im Schatten, oder bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eignen, unmittelbaren, und kräftigen Leben; und die, aus dem leeren Schattenbegriffe von Gott unbeantwortliche Frage: Was ist Gott, wird hier so beantwortet: er ist dasjenige, was der ihm ergebene, und von ihm begeisterte thut. Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht? Suche ihn nicht jenseit der Wolken; du kannst ihn allenthalben finden wo du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen, und du schaust Ihn an; ergieb dich selber ihm, und du findest ihn in deiner Brust.

Dies, E. V., ist die Ansicht der Welt, und des Seyns, vom Standpunkte der Religion.

Die fünfte, und letzte Ansicht der Welt ist die aus dem Standpunkte der Wissenschaft. Der Wissenschaft, sage ich, der Einen, absoluten, und in sich selber vollendeten. Die Wissenschaft erfasset alle diese Punkte der Verwandlung des Einen in ein Mannigfaltiges, und des Absoluten in ein Relatives, vollständig, in ihrer Ordnung, und in ihrem Verhältnisse zu einander; allenthalben, und von

jedem einzelnen Standpunkte aus, zurückzuführen vermögend nach dem Gesetze, jedes Mannigfaltige auf die Einheit, oder, aus der Einheit abzuleiten vermögend, jedes Mannigfaltige: so wie wir die Grundzüge dieser Wissenschaft in dieser, und in den letzten beiden Vorlesungen, vor Ihren Augen entwickelt haben. Sie, die Wissenschaft, geht über die Einsicht, daß schlechthin alles Mannigfaltige in dem Einen gegründet, und auf dasselbe zurückzuführen sey, welche schon die Religion gewährt, hinaus, zu der Einsicht des Wie dieses Zusammenhanges: und für sie wird genetisch, was für die Religion nur ein absolutes Faktum ist. Die Religion, ohne Wissenschaft, ist irgendwo ein bloßer, demohngeachtet jedoch, unerschütterlicher, Glaube: die Wissenschaft hebt allen Glauben auf, und verwandelt ihn in Schauen. — Da wir hier diesen wissenschaftlichen Standpunkt keinesweges, als zu unsrem eigentlichen Zwecke gehörig, sondern nur um der Vollständigkeit willen, angeben, so sey es genug, über ihn nur folgendes hinzuzusetzen. Das gottseelige und seelige Leben ist durch ihn zwar keines-

weges bedingt; dennoch aber gehört die Anforderung, diese Wissenschaft in uns, und andern zu realisiren, in das Gebiet der höhern Moralität. Der wahrhaftige und vollendete Mensch soll durchaus in sich selber klar seyn: denn die allseitige, und durchgeführte Klarheit, gehört zum Bilde und Abdrucke Gottes. Von der andern Seite aber kann freilich keiner diese Anforderung an sich selber thun, an den sie nicht schon, ohne alles sein Zuthun, ergangen, und dadurch selbst ihm erst klar, und verständlich geworden ist.

Noch ist folgendes über die angezeigten fünf Standpunkte anzumerken, und dadurch das Bild des Religiosen zu vollenden.

Die beiden zuletzt genannten Standpunkte, der wissenschaftliche sowohl, als der religiöse, sind lediglich betrachtend, und beschauend, keinesweges an sich thätig, und praktisch. Sie sind bloße stehende und ruhende Ansicht, die im Innern des Gemüthes bleibt, keinesweges aber zu einem Handeln treibende, und in demselben ausbrechende Ansicht. Dagegen ist der dritte Gesichtspunkt, der der höhern Moralität, praktisch, und zu einem Handeln

treibend. Und jetzt setze ich hinzu: Die wahrhaftige Religion, ohnerachtet sie das Auge des von ihr Ergriffenen zu ihrer Sphäre erhebt, hält dennoch sein Leben in dem Gebiete des Handelns, und des ächt moralischen Handelns, fest. Wirkliche und wahre Religiosität ist nicht lediglich betrachtend, und beschauend, nicht bloß brütend über andächtigen Gedanken, sondern sie ist nothwendig thätig. Sie besteht, wie wir gesehen, in dem innigen Bewußtseyn, daß Gott in uns wirklich lebe, und thätig sey, und sein Werk vollziehe. Ist nun in uns überhaupt kein wirkliches Leben, und geht keine Thätigkeit, und kein erscheinendes Werk, von uns aus, so ist auch Gott nicht in uns thätig. Unser Bewußtseyn von der Vereinigung mit Gott ist sodann täuschend, und nichtig; ein leeres Schattenbild eines Zustandes, welcher der unsrige nicht ist; vielleicht die allgemeine, aber todte Einsicht, daß ein solcher Zustand möglich, und in andern vielleicht wirklich sey, an welchem wir jedoch nicht den geringsten Antheil haben. Wir sind aus dem Gebiete der Realität geschieden, und wieder in den des leeren Schattenbegriffs verbannt.

Das letztere ist Schwärmerei, und Träumerei, weil ihr keine Realität entspricht; und diese Schwärmerei ist eines der Gebrechen des Mysticismus, dessen wir früher erwähnten, und ihn der wahren Religion entgegensetzten; durch lebendige Thätigkeit unterscheidet sich die wahre Religiosität von jener Schwärmerei. Die Religion ist nicht bloßes andächtiges Träumen, sagte ich: die Religion ist überhaupt nicht ein für sich bestehendes Geschäft, das man abgesondert von andern Geschäften, etwa in gewissen Tagen und Stunden treiben könnte; sondern sie ist der innere Geist, der alles unser, übrigens seinen Weg ununterbrochen fortsetzendes, Denken und Handeln, durchdringt, belebt, und in sich eintaucht. — Daß das göttliche Leben und Walten wirklich in uns lebe, ist unabtrennlich von der Religion, sagte ich. Doch kommt es dabei, wie es nach dem unter dem dritten Standpunkte gesagten scheinen möchte, keinesweges an, auf die Sphäre, in welcher man handelt. Wen seine Erkenntniß zu den Objekten der höhern Moralität erhebt, dieser wird freilich, falls ihn die Religion ergreift, in dieser Sphäre leben und

handeln, weil diese sein eigenthümlicher Beruf ist. Wer einen niedern hat, dem wird selbst dieser niedere durch die Religon geheiliget; und erhält durch sie, wenn auch nicht das Materiale, dennoch die Form, der höhern Moralität; zu welcher nichts mehr gehört, als daß man sein Geschäft als den Willen Gottes an uns, und in uns, erkenne, und liebe. So jemand in diesem Glauben sein Feld bestellt, oder das unscheinbarste Handgewerbe mit Treue treibt, so ist dieser höher und seeliger, als ob jemand, falls dies möglich wäre, ohne diesen Glauben, die Menschheit, auf Jahrtausende hinaus, beglückseeligte.

Dies daher ist das Bild, und der innere Geist des wahrhaft Religiosen: — Er erfaßet seine Welt, den Gegenstand seiner Liebe und seines Strebens, nicht als irgend einen Genuß: keinesweges, als ob Trübsinn, oder abergläubische Scheu, ihm den Genuß und die Freude als etwas Sündliches vorstellte, sondern, weil er weiß, daß kein Genuß ihm wirkliche Freude gewähren kann. Er erfasset seine Welt als ein Thun, welches er eben

darum, weil es seine Welt ist, allein lebt, und nur in ihm leben mag, und nur in ihm allen Genuß seiner selbst findet. Dieses Thun will er nun wiederum nicht darum, damit sein Erfolg in der Sinnenwelt wirklich werde; wie ihn denn in der That der Erfolg oder Nichterfolg durchaus nicht kümmert, sondern er nur im Thun, rein als Thun, lebt: sondern er will es darum, weil es der Wille Gottes in ihm, und sein eigener, eigentlicher Antheil am Seyn ist. Und so fließet denn sein Leben ganz einfach und rein ab, nichts anderes kennend, wollend, oder begehrend, über diesen Mittelpunkt nie herausschwebend, durch nichts außer ihm liegendes, gerührt, oder getrübt.

So ist sein Leben. Ob dies nun nicht nothwendig die reinste, und vollkommenste Seeligkeit sey, wollen wir zu einer andern Zeit untersuchen.

Sechste Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung,

Unsre gesammte Lehre, als die Grundlage alles dessen, was wir hier noch sagen können, und überhaupt alles desjenigen, was wir jemals sagen können, ist nun deutlich und bestimmt aufgestellt, und läßt sich in einem Blicke übersehen. — Es giebt durchaus kein Seyn und kein Leben, außer dem unmittelbaren göttlichen Leben. Dieses Seyn wird in dem Bewußtseyn, nach den eignen, unaustilgbaren, und in dem Wesen desselben gegründeten, Gesetzen dieses Bewußtseyns, auf mannigfaltige Weise verhüllt, und getrübt; frei aber von jenen Verhüllungen, und nur noch durch die Form der Unendlichkeit modificirt, tritt es wieder heraus in dem Leben und Handeln des Gottergebenen Menschen. In diesem Handeln handelt nicht der Mensch;

sondern Gott selber, in seinem ursprünglichen innerm Seyn und Wesen, ist es, der in ihm handelt, und durch den Menschen sein Werk wirket.

Ich sagte in einer der ersten, und einleitenden Vorlesungen: diese Lehre, so neu und unerhört sie auch dem Zeitalter erscheinen möge, sey darum doch so alt, als die Welt, und sie sey insbesondre die Lehre des Christenthums, wie dies in seiner ächtesten und reinsten Urkunde, in dem Evangelium Johannis, noch bis diesen Augenblick vor unsern Augen liegt; und diese Lehre werde daselbst sogar mit denselben Bildern und Ausdrücken vorgetragen, deren auch wir uns bedienen. Es dürfte, in mancherlei Rücksichten, gut seyn, diese Behauptung zu erhärten, und wir wollen die heutige Stunde diesem Geschäfte widmen. — Es versteht sich wohl, auch ohne unsre ausdrückliche Erinnerung, daß wir, durch den Erweis dieser Uebereinstimmung unsrer Lehre mit dem Christenthume, keinesweges erst die Wahrheit dieser unsrer Lehre zu beweisen, oder ihr eine äußere Stütze unterzulegen gedenken. Sie muß

schon in dem vorhergehenden sich selber bewiesen, und als absolut evident eingeleuchtet haben, und sie bedarf keiner weitern Stütze. Und eben so muß das Christenthum, eben als übereinstimmend mit der Vernunft, und als reiner, und vollendeter Ausdruck dieser Vernunft, außer welcher es keine Wahrheit giebt, sich selbst beweisen, wenn es auf irgend eine Gültigkeit Anspruch machen will. Die Zurückführung in die Fessel der blinden Autorität erwarten Sie nicht vom Philosophen.

Daß ich insbesondre den Evangelisten Johannes allein als Lehrer des ächten Christenthums gelten lasse, dafür habe ich in den Vorlesungen des vorigen Winters ausführlicher Den Grund angegeben, daß der Apostel Paulus, und seine Parthei, als die Urheber des entgegengesetzten Christlichen Systems, halbe Juden geblieben, und den Grundirrthum des Juden= sowohl als Heidenthums, den wir tiefer unten werden berühren müssen, ruhig stehen gelassen. Für jetzo möge folgendes hinreichen. — Nur mit Johannes kann der Philosoph zusammenkommen, denn dieser

allein hat Achtung für die Vernunft, und beruft sich auf Den Beweis, den der Philosoph allein gelten läßt: den innern. „So „jemand will den Willen thun des, der mich „gesandt hat, der wird inne werden, daß „diese Lehre von Gott sey." Dieser Wille Gottes aber ist, nach dem Johannes, der, daß man Gott, und den er gesandt hat, Jesum Christum, recht erkenne. Die andern Verkündiger des Christenthums aber bauen auf die äußere Beweisführung durch Wunder, welche, für uns wenigstens, nichts beweiset. Ferner enthält auch unter den Evangelisten Johannes allein das, was wir suchen, und wollen, eine Religionslehre: dagegen das beste, was die übrigen geben, ohne Ergänzung, und Deutung durch den Johannes, doch nicht mehr ist, als Moral; welche bei uns nur einen sehr untergeordneten Werth hat. — Wie es sich mit Der Behauptung, daß Johannes die übrigen Evangelien vor sich gehabt, und das von ihnen übergangene nur habe nachtragen wollen, verhalten möge, wollen wir hier nicht untersuchen: nach unserem Erachten wäre sodann der Nachtrag das beste, und

die Vorgänger hätten gerade das, worauf es eigentlich ankommt, übergangen.

Was mein Princip der Auslegung dieses, so wie aller Christlichen Schriftsteller, betrifft, so ist es das folgende: sie also zu verstehen, als ob sie wirklich etwas hätten sagen wollen, und, so weit ihre Worte das erlauben, das rechte, und wahre gesagt hätten: — ein Princip, das der Billigkeit gemäß zu seyn scheint. Ganz abgeneigt aber sind wir dem hermeneutischen Princip einer gewissen Parthey, nach welchem sie die ernstesten, und unumwundensten Aeußerungen dieser Schriftsteller für bloße Bilder, und Metaphern halten, und so lange an, und von ihnen her-unter erklären, bis eine Plattheit, und Trivialität herauskommt, wie diese Erklärer sie auch wohl selber hätten erfinden, und vorbringen können. Andere Mittel der Erklärung, als die in ihnen selbst liegenden, scheinen mir bei diesen Schriftstellern, und ganz besonders beim Johannes, nicht statt zu finden. Wo, wie bei den klassischen Profan-Skribenten, mehrere Zeitgenossen, unter einander, und diese wieder mit einem, ihnen vorhergehen-

den, und ihnen folgenden, Gelehrten-Publikum, verglichen werden können, da finden diese äußern Hülfsmittel statt. Das Christenthum aber, und ganz besonders Johannes, stehen isolirt, als eine wunderbare und räthselhafte Zeiterscheinung, ohne Vorgang, und ohne eigentliche Folge, da.

An dem von uns aufzustellenden Inhalte der Johanneischen Lehre wird sorgfältig zu unterscheiden seyn, was in derselben an sich, absolute und für alle Zeiten gültig, wahr ist, von demjenigen, was nur für Johannes, und des, von ihm aufgestellten Jesus, Standpunkt, und für ihre Zeit, und Ansicht, wahr gewesen. Auch das letztere werden wir getreu aufstellen; denn eine andere Erklärungsweise ist unredlich, und überdies verwirrend.

Was im Evangelium Johannis zu allererst unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen muß, ist der dogmatische Eingang desselben in der Hälfte des ersten Kapitels; gleichsam die Vorrede. Halten Sie diese Vorrede ja nicht für ein eigenes, und willkührliches Philosophem des Verfassers; gleichsam für eine räsonnirende Verbrämung seiner Geschichts-

Erzählung, von der man, rein an die Thatsachen sich haltend, der eigenen Absicht des Verfassers nach, denken könne, wie man wolle; so wie einige diesen Eingang anzusehen scheinen. Es ist vielmehr derselbe, in Beziehung auf das ganze Evangelium, zu denken, und nur im Zusammenhange mit demselben zu begreifen. Der Verfasser führt, durch das ganze Evangelium durch, Jesum ein, als auf eine gewisse Weise, die wir unten angeben werden, von sich redend; und es ist ohne allen Zweifel Johannes Ueberzeugung, daß Jesus gerade also, und nicht anders, gesprochen habe, und daß er ihn also reden — gehört habe: und sein ernster Wille, daß wir ihm dies glauben sollen. Nun erklärt die Vorrede die Möglichkeit, wie Jesus also von sich habe denken, und reden können, wie er von sich redet: es ist daher nothwendig die Voraussetzung Johannis, daß nicht bloß Er, dieser Johannes, für seine Person, und seiner geringen Meinung nach, Jesum also ansehen, und sich erklären wolle, sondern daß Jesus Selber sich gleichfalls also gedacht, und angesehen habe, wie er ihn schildert.

Die Vorrede ist anzusehen, als der Auszug, und der allgemeine Standpunkt, aller Reden Jesu: sie hat darum, der Absicht des Verfassers nach, die gleiche Autorität, wie Jesus unmittelbare Reden. Auch die Vorrede ist, nach Johannes Ansicht, nicht des Johannes, sondern Jesu Lehre; und zwar der Geist, und die innigste Wurzel von Jesu ganzer Lehre.

Nachdem wir diesen, nicht unbedeutenden Punkt ins Reine gebracht haben, gehen wir, durch folgende Vorerinnerung, zur Sache.

Aus Unkunde der, im bisherigen von uns aufgestellten Lehre, entsteht die Annahme einer Schöpfung; als der absolute Grund-Irrthum aller falschen Metaphysik, und Religionslehre, und insbesondere, als das Ur-Princip des Juden- und Heidenthums. Die absolute Einheit, und Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens in sich selber, anzuerkennen genöthigt, — wiederum auch das Selbstständige und wahrhafte Daseyn endlicher Dinge nicht aufgeben wollend, ließen sie die letzten durch einen Akt absoluter Willkühr aus dem ersten hervorgehen: wodurch ihnen

zuförderst der Begriff der Gottheit im Grunde verdarb, und mit einer Willkühr ausgestattet wurde, die durch ihr ganzes religiöses System hindurch ging; sodann, die Vernunft auf immer verkehrt, und das Denken in ein träumendes Phantasiren verwandelt wurde; — denn eine Schöpfung läßt sich gar nicht ordentlich denken — das was man wirklich denken heißt — und es hat noch nie irgend ein Mensch sie also gedacht. Insbesondere ist, in Beziehung auf die Religionslehre, das Setzen einer Schöpfung, das erste Kriterium der Falschheit; das Abläugnen einer solchen Schöpfung, falls eine solche durch vorhergegangene Religionslehre gesetzt seyn sollte, das erste Kriterium der Wahrheit dieser Religionslehre. Das Christenthum, und insbesondere der gründliche Kenner desselben, von welchem wir hier sprechen, Johannes, befand sich in dem letzten Falle: die vorhandene jüdische Religion hatte eine solche Schöpfung gesetzt. Im Anfange — Schuf Gott: heben die heiligen Bücher dieser Religion an; Nein, im direkten Widerspruche, und anhebend mit demselben Worte, und statt des

zweiten, falschen, an derselben Stelle das Rechte setzend, um den Widerspruch herauszuheben, — nein, sagt Johannes: im Anfange, in demselben Anfange, wovon auch dort gesprochen wird, d. h. ursprünglich und vor aller Zeit, schuf Gott nicht, und es bedurfte keiner Schöpfung, — sondern es — War schon; es war das Wort — und durch dieses erst sind alle Dinge gemacht.

Im Anfange war das Wort, der Logos, im Urtexte; was auch hätte übersetzt werden können, die Vernunft, oder, wie im Buche der Weisheit beinahe derselbe Begriff bezeichnet wird, die Weisheit: Was aber unsers Erachtens, durch den Ausdruck: Wort, der auch in der allerältesten lateinischen Uebersezzung, ohne Zweifel auf Veranlassung einer Tradition der Johanneischen Schüler, also vorkommt, am treffendsten übersetzt ist. Was ist nun, der Absicht des Schriftstellers nach, dieser Logos, oder dieses Wort? Vernünfteln wir doch ja nicht über den Ausdruck; sondern sehen wir lieber unbefangen hin, was Johannes von diesem Worte aussagt: — die dem Subjekte beigelegten Prädikate, beson-

ders wenn sie diesem Subjekte ausschließend beigelegt werden, pflegen ja das Subjekt selbst zu bestimmen. Es war im Anfange; sagt er, es war bei Gott; Gott selbst war es; es war im Anfange bei Gott. Kann deutlicher ausgesprochen werden dasselbe, was wir früher so ausgesprochen haben: Nachdem, außer Gottes innerm und in sich verborgenen Seyn, das wir zu denken vermögen, er auch noch überdies da ist, was wir bloß faktisch erfassen können, so ist er nothwendig durch sein inneres und absolutes Wesen da: und sein, nur durch uns von seinem Seyn unterschiedenes, Daseyn, ist an sich, und in ihm, davon nicht unterschieden; sondern dieses Daseyn ist ursprünglich, vor aller Zeit, und ohne alle Zeit, bei dem Seyn, unabtrennlich von dem Seyn, und selber das Seyn: — Das Wort im Anfange, — das Wort bei Gott, — das Wort im Anfange bei Gott, — Gott selbst das Wort, und das Wort selbst Gott. Konnte, schneidender und herausspringender, der Grund dieser Behauptung angegeben werden: in Gott, und aus Gott, Wird nichts, Entsteht nichts; in ihm

ist ewig nur das Ist, und was da seyn soll, muß ursprünglich bei ihm seyn, und muß er selbst seyn. Weg mit jenem verwirrenden Phantasma, — hätte der Evangelist hinzusetzen können, wenn er viele Worte hätte machen wollen, — weg mit jenem Phantasma, eines Werdens aus Gott, dessen, was in ihm nicht ist, und nicht ewig und nothwendig war; einer Emanation, bei welcher er nicht dabei ist, sondern sein Werk verläßt; einer Ausstoßung, und Trennung von ihm, die uns in das öde Nichts wirft, und ihn zu einem willkührlichen und feindseeligen Oberherrn von uns macht.

Dieses — bey Gott Seyn nun, nach unserm Ausdrucke, dieses Daseyn, wird ferner charakterisirt, als Logos, oder Wort. Wie könnte deutlicher ausgesprochen werden, daß es die, sich selbst klare und verständliche, Offenbarung und Manifestation, sein geistiger Ausdruck sey, — daß, wie wir dasselbe aussprachen, das unmittelbare Daseyn Gottes nothwendig Bewußtseyn, theils Seiner selbst, theils Gottes, sey; wofür wir den strengen Beweis geführt haben.

Ist nun erst dies klar, so ist nicht die mindeste Dunkelheit mehr in der Behauptung: v. Z. „daß alle Dinge durch dasselbige „Wort gemacht sind, und ohne dasselbige „nichts gemacht ist, was gemacht ist u. s. w." — und es ist dieser Satz ganz gleichgeltend, mit dem von uns aufgestellten, daß die Welt und alle Dinge, lediglich im Begriffe, in Johannes Worte, und als begriffene, und bewußte, — als Gottes Sich-Aussprechen Seiner Selbst, — da sind; und daß der Begriff, oder das Wort, ganz allein der Schöpfer der Welt überhaupt, und, durch die in seinem Wesen liegenden Spaltungen, der Schöpfer der mannigfaltigen, und unendlichen Dinge in der Welt sey.

In Summa: ich würde diese drei Verse in meiner Sprache also ausdrücken. Eben so ursprünglich als Gottes inneres Seyn ist sein Daseyn, und das letztere ist vom ersten unzertrennlich, und ist selber ganz gleich dem ersten: und dieses göttliche Daseyn ist in seiner eigenen Materie, nothwendig Wissen: und in diesem Wissen allein ist eine Welt,

und alle Dinge, welche in der Welt sich vorfinden, wirklich geworden.

Eben so klar werden nun auch die beiden folgenden Verse. In ihm, diesem unmittelbaren göttlichen Daseyn, war das Leben, der tiefste Grund alles lebendigen, substantiellen, ewig aber dem Blicke verborgen bleibenden, Daseyns; und dieses Leben ward im wirklichen Menschen Licht, bewußte Reflexion; und dieses Eine ewige Urlicht schien ewig fort in den Finsternissen der niedern, und unklaren Grade des geistigen Lebens, trug dieselben, unerblickt, und erhielt sie im Daseyn, ohne daß die Finsternisse es begriffen.

So weit als wir jetzt den Eingang des Johanneischen Evangeliums erklärt, geht sein absolut wahres, und ewig gültiges. Von da hebt an das, nur für die Zeit, Jesu und der Stiftung des Christenthums, und für den nothwendigen Standpunkt Jesu und seiner Apostel, gültige: Der historische, keinesweges metaphysische, Satz nemlich, daß jenes absolut unmittelbare Daseyn Gottes, das ewige Wissen oder Wort, rein und lauter, wie es in sich selber ist, ohne alle Beimischung von

Unklarheit, oder Finsterniß, und ohne alle individuelle Beschränkung, in demjenigen Jesus von Nazareth, der zu der und der bestimmten Zeit im jüdischen Lande lehrend auftrat, und dessen merkwürdigste Aeußerungen hier aufgezeichnet seyen, in einem persönlich sinnlichen und menschlichen Daseyn sich dargestellt, und in ihm, wie der Evangelist vortrefflich sich ausdrückt, Fleisch geworden. Mit der Verschiedenheit sowohl, als der Uebereinstimmung, dieser beiden Standpunkte, des absolut und ewig wahren, und des bloß aus dem zeitigen Gesichtspunkte Jesu und seiner Apostel wahren, verhält es sich also. Aus dem ersten Standpunkte wird zu allen Zeiten, in Jedem ohne Ausnahme, der seine Einheit mit Gott lebendig einsieht, und der wirklich und in der That sein ganzes individuelles Leben an das göttliche Leben in ihm hingiebt, das ewige Wort, ohne Rückhalt und Abbruch, ganz auf dieselbe Weise, wie in Jesu Christo, Fleisch, ein persönlich sinnliches, und menschliches Daseyn. — Diese also ausgesprochene Wahrheit, welche da redet lediglich von der Möglichkeit des Seyns,

ohne alle Beziehung auf das Mittel des wirklichen Werdens, läugnet nun weder Johannes, noch der, von ihm redend eingeführte Jesus; sondern sie schärfen dieselbe vielmehr, wie wir tiefer unten sehen werden, allenthalben auf das nachdrücklichste ein. Der dem Christenthum ausschließend eigene, und nur für die Schüler desselben geltende Standpunkt, sieht auf das Mittel des Werdens, und lehrt hierüber also: Jesus von Nazareth sey eben schlechthin von und durch sich, durch sein bloßes Daseyn, Natur, Instinkt, ohne besonnene Kunst, ohne Anweisung, die vollkommne sinnliche Darstellung des ewigen Wortes, so wie es vor ihm schlechthin niemand gewesen; alle diejenigen aber, welche seine Jünger würden, seyen es eben darum, weil sie seiner bedürften, noch nicht, sondern sollten es erst durch ihn Werden. — Das so eben klar ausgesprochne ist das charakteristische Dogma des Christenthums, als einer Zeiterscheinung, einer zeitigen Anstalt zu religiöser Bildung der Menschen, welches Dogma ganz ohne Zweifel Jesus und seine Apostel geglaubt haben: rein, lauter, und in einem hohen Sinne

im Evangelium Johannis, welchem Johannes Jesus von Nazareth freilich auch der Christus, der verheißene Beseeliger der Menschheit ist, nur daß ihm dieser Christus wieder für das Fleisch gewordne Wort gilt: vermischt mit jüdischen Träumen von einem Sohne Davids, und einem Aufheber eines alten Bundes, und Abschließer eines Neuen, bei Paulus, und den übrigen. Allenthalben, und ganz besonders beim Johannes, ist Jesus der Erstgeborne, und Einige Unmittelbar gebohrne Sohn des Vaters, keinesweges als Emanation oder des Etwas — welche vernunftwidrige Träume erst später entstanden sind — sondern, in dem oben erklärten Sinne, in ewiger Einheit, und Gleichheit des Wesens: und alle andern können erst in Ihm, und durch die Verwandlung in sein Wesen, Mittelbar, Kinder Gottes werden. Dies lassen Sie uns zuförderst anerkennen; denn außerdem würden wir theils, unredlich deuten, theils, das Christenthum gar nicht verstehen, sondern durch dasselbe verworren werden. Sodann lassen Sie uns, gesetzt auch, wir wollten für unsere Person von jener Ansicht

keinen Gebrauch machen, was einem jeden frei stehen muß, dieselbe wenigstens richtig nehmen und beurtheilen. Und so erinnere ich denn in dieser Rücksicht 1) Allerdings ist die Einsicht, in die absolute Einheit des menschlichen Daseyns mit dem göttlichen, die tiefste Erkenntniß, welche der Mensch erschwingen kann. Sie ist vor Jesu nirgends vorhanden gewesen: sie ist ja auch seit seiner Zeit, man möchte sagen, bis auf diesen Tag, wenigstens in der profanen Erkenntniß, wieder so gut als ausgerottet, und verloren. Jesus aber hat sie offenbar gehabt; wie wir, sobald wir nur selbst sie haben, — wäre es auch nur im Evangelium Johannis, unwidersprechlich finden werden. — Wie kam nun Jesus zu dieser Einsicht? Daß Jemand hinterher, nachdem die Wahrheit schon entdeckt ist, sie nacherfinde, ist kein so großes Wunder; wie aber der erste, von Jahrtausenden vor ihm, und von Jahrtausenden nach ihm, durch den Alleinbesitz dieser Einsicht, geschieden, zu ihr gekommen sey, dies ist ein ungeheures Wunder. Und so ist denn in der That wahr, was der erste Theil des

Christlichen Dogma behauptet, daß Jesus von Nazareth der, — auf eine ganz vorzügliche, durchaus keinem Individuum außer ihm zukommende Weise, — eingebohrne, und erstgebohrne Sohn Gottes ist: und daß alle Zeiten, die nur fähig sind, ihn zu verstehen, ihn dafür werden erkennen müssen.

2) Ob es nun schon wahr ist, daß jetzt ein jeder in den Schriften seiner Apostel diese Lehre wiederfinden, und für sich selbst, und durch eigne Ueberzeugung sie für wahr anerkennen kann; ob es gleich, wie wir ferner behaupten, wahr ist, daß der Philosoph — so viel er weiß, — ganz unabhängig vom Christenthume, dieselben Wahrheiten findet, und sie in einer Konsequenz, und in einer allseitigen Klarheit überblickt, in der sie vom Christenthume aus, an uns wenigstens, nicht überliefert sind; so bleibt es doch ewig wahr, daß wir mit unsrer ganzen Zeit, und mit allen unsern philosophischen Untersuchungen auf den Boden des Christenthums niedergestellt sind, und von ihm ausgegangen; daß dieses Christenthum auf die mannigfaltigste Weise in unsre ganze Bildung eingegriffen habe, und

daß wir insgesammt schlechthin nichts von alle dem seyn würden, was wir sind, wenn nicht dieses, mächtige Princip in der Zeit, vorhergegangen wäre. Wir können keinen Theil unsers, durch die frühern Begebenheiten uns angeerbten Seyns, aufheben; und mit Untersuchungen, was da seyn würde, wenn nicht wäre, was da ist, giebt kein Verständiger sich ab. Und so bleibt denn auch der zweite Theil des christlichen Dogma, daß alle diejenigen, die seit Jesu zur Vereinigung mit Gott gekommen, nur durch ihn, und vermittelst seiner dazu gekommen, gleichfalls unwidersprechlich wahr. Und so bestätiget es sich denn auf alle Weise, daß bis an das Ende der Tage vor diesem Jesus von Nazareth wohl alle Verständigen sich tief beugen, und alle, je mehr sie nur selbst sind, desto demüthiger, die überschwängliche Herrlichkeit dieser großen Erscheinung anerkennen werden.

Soviel um diese für ihre Zeit gültige Ansicht des Christenthums gegen unrichtiges, und unbilliges Urtheil, da, wo sie natürlich sich vorfindet, zu schützen; keinesweges aber etwa, um diese Ansicht jemanden aufzudrin-

gen, der entweder seine Aufmerksamkeit nach jener historischen Seite gar nicht hingerichtet hätte, oder der, selbst wenn er sie dahin richtete, das, was wir da zu finden glauben, eben nicht entdecken könnte. Keinesweges nemlich haben wir durch das Gesagte uns zur Parthei jener Christianer schlagen wollen, für welche die Sache nur durch ihren Namen Werth zu haben scheint. Nur das metaphysische, keinesweges aber das historische, macht seelig; das letztere macht nur verständig. Ist nur jemand wirklich mit Gott vereinigt, und in ihn eingekehrt, so ist es ganz gleichgültig, auf welchem Wege er dazu gekommen; und es wäre eine sehr unnütze und verkehrte Beschäftigung, anstatt in der Sache zu leben, nur immer das Andenken des Weges sich zu wiederholen. Falls Jesus in die Welt zurückkehren könnte, so ist zu erwarten, daß er vollkommen zufrieden seyn würde, wenn er nur wirklich das Christenthum in den Gemüthern der Menschen herrschend fände, ob man nun Sein Verdienst dabei, preisete, oder es überginge; und dies ist in der That das allergeringste, was von so einem Manne, der

schon damals, als er lebte, nicht seine Ehre suchte, sondern die Ehre des der ihn gesandt hatte, sich erwarten ließe.

Nachdem wir, an der Unterscheidung der beiden beschriebenen Standpunkte, den Schlüssel haben, zu allen Aeußerungen des Johanneischen Jesus; und das sichere Mittel, das, in einer Zeit-Form ausgesprochne, auf reine und absolute Wahrheit zurückzuführen, fassen wir den Inhalt dieser Aeußerungen in die Beantwortung der beiden Fragen zusammen: Zuförderst: Was sagt Jesus über sich selbst in Absicht seines Verhältnisses zur Gottheit: sodenn, was sagt er über seine Anhänger und Lehrlinge, in Absicht des Verhältnisses derselben, zuerst zu ihm, und sodann, vermittelst seiner, zur Gottheit.

Kap. 1, 18. „Niemand hat Gott je gesehen; der Eingebohrne Sohn der in des Vaters Schooß ist, der hat es verkündiget; — Wie wir gesagt haben: In sich ist das göttliche Wesen verborgen: nur in der Form des Wissens tritt es heraus; und zwar ganz wie es in sich ist.

Kap. 5, 19. „Der Sohn kann nichts von

ihm selber thun, denn, was er siehet, den Vater thun; denn was derselbige thut, das thut gleich auch der Sohn“ Aufgegangen ist seine Selbstständigkeit in dem Leben Gottes, wie wir uns ausgedrückt haben. Kap. 10, 28. „Ich gebe meinen Schaafen das ewige Leben, und niemand kann sie aus meiner Hand reißen.” V. 29. „Der Vater, der sie mir gegeben hat, ist grösser, denn alles, und niemand kann sie aus meines Vaters Hand reißen. — Wer ist es denn nun, der sie hält und trägt; Jesus oder der Vater? Die Antwort giebt V. 30. „Ich und der Vater sind Eins.” — Einerlei gesagt, in beiden identischen Sätzen. — Sein Leben ist das Meinige, das Meinige das seinige, Mein Werk sein Werk, und umgekehrt. Gerade also, wie wir in der vorigen Stunde uns ausgedrückt haben.

Soviel von den deutlichsten und zwingendsten Stellen. Auf diese Weise lehrt über diesen Punkt einmüthig, und gleichlautend das ganze Evangelium. Jesus redet nie anders von sich.

Ferner, wie redet er von seinen Anhän-

gern, und deren Verhältnisse zu sich. Die beständige Voraussetzung ist, daß diese in ihrem dermaligen Zustande, gar nicht das rechte Daseyn hätten, sondern, wie er Kap. 3. gegen Nikodemus sich äußert, ein so völlig anderes, und ihrem bisherigen Daseyn entgegengesetztes Daseyn, erhalten müßten, als ob an ihrer Stelle ein ganz neuer Mensch gebohren würde: — oder, wo er am eindringendsten sich ausspricht: daß sie eigentlich gar nicht existirten, noch lebten, sondern im Tode, und Grabe sich befänden, und daß Er erst das Leben ihnen ertheilen müsse.

Hören Sie darüber folgende entscheidende Stellen:

Kap. 6, 53. „Werdet ihr nicht essen mein Fleisch und trinken mein Blut (dieser Ausdruck wird tiefer unten erklärt werden) so habt ihr kein Leben in euch." Nur durch dieses Essen meines Fleisches, und Trinken meines Blutes kommt welches in euch; und ohne dies ist keines.

Und Kap. 5, 24. „Wer mein Wort höret, der hat das ewige Leben, und ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen. V.

25. „Es kommt die Stunde, und ist schon jetzt, daß die Todten werden die Stimme des Sohnes Gottes hören, und die sie hören werden, die werden leben.“ — Die Todten! Wer sind diese Todten? etwa die, die am jüngsten Tage in den Gräbern liegen werden? Eine rohsinnliche Deutung: — im biblischen Ausdrucke, eine Deutung nach dem Fleische, nicht nach dem Geiste. Die Stunde war ja schon damals. Diejenigen waren diese Todten, welche seine Stimme noch nicht gehört hatten, und eben Darum tod waren.

Und was für ein Leben ist dies, das Jesus den Seinigen zu geben verspricht? —

Kap. 8, 51. So jemand mein Wort wird halten, der wird den Tod nicht sehen ewiglich — keinesweges, wie geistlose Ausleger dies nehmen; er wird wohl einmal sterben, nur nicht auf ewig, sondern er wird am jüngsten Tage wieder auferweckt werden; sondern, er wird nun und nimmermehr sterben: — wie es denn auch die Juden wirklich verstunden, und

durch die Berufung auf Abrahams erfolgten Tod Jesus widerlegen wollten, und er ihre Auslegung billigt, indem er andeutet, daß Abraham, der — Jesu Tag gesehen, — in seine Lehre, ohne Zweifel durch Melchisedek, eingeweiht worden, — auch wirklich nicht gestorben sey.

Oder noch einleuchtender Kap. 11, 23. — „Dein Bruder soll auferstehen." Martha, die den Kopf eben auch mit jüdischen Grillen angefüllt hatte, sagte, ich weiß wohl, daß er auferstehen wird in der Auferstehung am jüngsten Tage. — Nein, sagt Jesus, „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich gläubet, der wird leben, ob er gleich stürbe. Und wer da lebet, und gläubet an mich, der wird nimmermehr sterben." Die Vereinigung mit mir giebt die Vereinigung mit dem ewigen Gott, und seinem Leben, und die Gewißheit derselben; also, daß man in jedem Momente die ganze Ewigkeit ganz, hat, und besitzt, und den täuschenden Phänomenen einer Geburt, und

eines Sterbens in der Zeit, durchaus keinen Glauben beimißt, daher auch keiner Auferweckung, als der Rettung von einem Tode, den man nicht glaubt, weiter bedarf.

Und woher hat Jesus diese, seine Anhänger auf alle Ewigkeit belebende Kraft? Aus seiner absoluten Identität mit Gott — Kap. 5, 26. „Wie der Vater hat das Leben in ihm selber, also hat er dem Sohne gegeben das Leben zu haben in ihm selber.

Ferner, auf welche Weise werden die Anhänger Jesu dieser Identität ihres Lebens mit dem göttlichen Leben theilhaftig? — Jesus sagt dies in den mannigfaltigsten Wendungen, von denen ich hier nur die allerstärkste, und deutlichste, und, gerade um ihrer absoluten Klarheit willen, den Zeitgenossen sowohl, als auch den Nachkommen bis auf diesen Tag, allerunverständlichste und anstößigste, anführen will. — Kap. 6, 53–55. — „Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohns, und trinken sein Blut, so habt „ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch „isset, und trinket mein Blut, der hat das

„ewige Leben. Mein Fleisch ist die rechte „Speise, und mein Blut ist der rechte Trank." Was heißt dies? — Er erklärt es selber V. 56. „Wer mein Fleisch isset, und trinket mein „Blut, der — bleibet in mir und ich in ihm; und umgekehrt, wer in mir bleibet, und ich in ihm, der hat gegessen mein Fleisch, u. s. w. Sein Fleisch essen, und sein Blut trinken, heißt: ganz und durchaus er selber werden, und in seine Person, ohne Abbruch oder Rückhalt, sich verwandeln, — ihn in seiner Persönlichkeit nur wiederholen, — transsubstantiirt werden mit ihm — so wie Er das zu Fleisch und Blut gewordne ewige Wort ist, eben so zu Seinem Fleische und Blute, und, was nun daraus folgt, und dasselbe ist, zu dem zu Fleisch und Blut gewordnen ewigen Worte selber, werden: denken, durchaus und ganz wie er, und so, als ob er selber dächte, und nicht Wir; leben, durchaus und ganz wie er, und so, als ob er selber lebte, in unsrer Stelle. So gewiß Sie nur, E. V., jetzt nicht meine eignen Worte herabziehen, und herunterdeuten, zu dem beschränkten Sinne, daß man Jesum, als unerreichbares Mu-

ster, nur nachahmen solle, stückweise, und aus der Ferne, so wie die menschliche Schwäche es erlaube; sondern dieselben so nehmen, wie ich sie ausgesprochen habe, daß man Er selber ganz werden müsse, so leuchtet Ihnen ein, daß Jesus nicht füglich anders sich ausdrücken konnte, und daß er sich vortreflich aussprach. Jesus war weit entfernt davon, sich, als unerreichbares Ideal, hinzustellen, wozu erst die Dürftigkeit der Folgezeit ihn gemacht hat; auch nahmen ihn seine Apostel nicht so: unter andern auch nicht Paulus, der da sagt: Ich lebe gar nicht mehr, sondern in mir lebt Jesus Christus. Sondern Jesus wollte durch seine Anhänger, ganz und ungetheilt in seinem Charakter wiederholt werden, so wie er selber war; und zwar forderte er dieses absolute, und als unerlaßliche Bedingung: Esset ihr nicht mein Fleisch, u. s. w. so bekommt ihr überhaupt kein Leben in euch, sondern ihr bleibet liegen in den Gräbern, in denen ich euch angetroffen habe.

Nur dieses Eine forderte er; nicht mehreres, und nicht weniger. Keinesweges gedachte er sich zu begnügen mit dem bloßen

historischen Glauben, daß er, das Fleisch gewordene ewige Wort, und der Christus sey, für welchen er sich gab. Allerdings fordert er, auch bei Johannes, als vorläufige Bedingung, — lediglich damit man ihn nur anhöre, und auf seine Reden eingehe, Glauben; d. h. die vorläufige Voraussetzung der Möglichkeit, daß er wohl dieser Christus seyn könne, und verschmäht es auch gar nicht, diese Voraussetzung durch frappante und wunderbare Thaten, die er vollbringt, zu bestärken, und zu erleichtern. Aber der endliche, und entscheidende Beweis, der durch die vorläufige Voraussetzung, oder den Glauben, erst möglich gemacht werden soll, ist der: daß jemand nur wirklich den Willen thue, des, der Jesus gesandt hat, d. h. daß er, in dem erklärten Sinne, sein Fleisch und sein Blut esse, wodurch er denn inne werden werde, daß diese Lehre von Gott sey, und daß er nicht von sich selber rede. Eben so wenig ist die Rede von einem Glauben an sein stellvertretendes Verdienst. Jesus ist bei Johannes zwar ein Lamm Gottes, das der Welt Sünde wegträgt, keinesweges aber ein solches, das sie mit sei-

nem Blute einem erzürnten Gotte abbüßt. Er trägt sie weg: Nach seiner Lehre existirt der Mensch, außer Gott und Ihm, gar nicht, sondern er ist todt, und begraben; er tritt gar nicht ein in das geistige Reich Gottes; wie könnte doch der arme, nichtseyende, in diesem Reiche etwas verwirren, und die göttlichen Plane stören. Wer aber in Jesum, und dadurch in Gott, sich verwandelt, der lebet nun gar nicht mehr, sondern in ihm lebet Gott: aber wie könnte Gott gegen sich selbst sündigen. Den ganzen Wahn demnach von Sünde, und die Scheu vor einer Gottheit, die durch Menschen sich beleidigt finden könnte, hat er weggetragen und ausgetilgt. Endlich, so nun jemand auf diese Weise den Charakter Jesu in dem seinigen wiederholt; was ist denn, nach der Lehre Jesu, der Erfolg? — So ruft Jesus, in Gegenwart seiner Jünger, gegen seinen Vater aus! Kap. 17, 20. „Ich bitte nicht allein für sie, sondern auch „für die, so durch ihr Wort an mich glauben werden, auf daß sie alle Eines seyen; „gleich wie du Vater in mir, und ich in „dir, daß auch sie in uns Eines seyen," —

in Uns — Eines seyen. Jetzt, nach der Vollendung, ist aller Unterschied aufgehoben: die ganze Gemeine, der erst gebohrne, zugleich mit den zuerst, und mit den, später nachgebohrnen, fallen wieder zusammen, in den Einen gemeinschaftlichen Lebensquell Aller, die Gottheit. Und so fällt denn, wie wir oben behaupteten, das Christenthum, seinen Zweck als erreicht setzend, wieder zusammen mit der absoluten Wahrheit, und behauptet selbst, daß jedermann zur Einheit mit Gott kommen, und das Daseyn desselben selber, oder das ewige Wort, in seiner Persönlichkeit werden könne und solle.

Und so ist denn erwiesen, daß die Lehre des Christenthums mit unsrer, in den bisherigen Reden Ihnen vorgetragnen, und zu Anfange der heutigen in einen einzigen Ueberblick zusammengefaßten Lehre, sogar in dem Bildersystem von Leben, und Tod, und Allem was daraus fließet, genau übereinstimme.

Hören Sie noch zum Beschlusse dasselbe, womit ich meine letzte Vorlesung beschloß, mit den Worten desselben Johannes.

So fasset er, ohne Zweifel in Beziehung

auf sein Evangelium, das praktische Resultat desselben, Ep. 1, Kap. 1. zusammen. „Das da von Anfang war, das wir gehöret haben, das wir gesehen haben mit unsern Augen, das wir beschauet haben, und unsere Hände betastet haben vom Wort des Lebens" — Bemerken Sie, wie sehr es ihm darum zu thun ist, in seinem Evangelium, nicht, als seine eignen Gedanken vortragend, sondern, als bloßer Zeuge von gehabten Wahrnehmungen, zu erscheinen! — „Das verkündigen wir euch, auf daß auch Ihr — ganz im Geiste, und auf dem Grunde der zuletzt angeführten Worte Jesu — mit Uns Gemeinschaft habet; und unsere (die unsere, der Apostel, sowie die eurige, der Neubekehrten) Gemeinschaft sey — mit dem Vater, und mit seinem Sohne, Jesu Christo. — — So wir sagen, daß wir Gemeinschaft mit ihm haben, und wandeln in Finsterniß (so wir mit Gott vereinigt zu seyn glauben, ohne daß in unserm Leben das göttliche Wirken herausbricht) so lügen wir, (und sind nur Phantasten, und Schwärmer). So wir aber im Lichte wandeln, so wie Er im Lichte ist, so haben wir

Gemeinschaft untereinander; und das Blut Jesu Christi des Sohnes Gottes (keinesweges fein, im metaphysischen Sinne, zur Abbüßung unsrer Sünde vergossenes Blut, sondern fein in uns eingetretenes Geblüt, und Gemüth, sein Leben in uns) macht uns rein von aller Sünde, und hebt uns weit weg über die Möglichkeit zu sündigen.

Siebente Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung,

Unsere Theorie über Seyn und Leben ist nun vollständig vorgetragen. Es ist, keinesweges um diese Theorie dadurch zu beweisen, sondern lediglich, als eine Nebenbemerkung, dargethan worden, daß die Theorie des Christenthums über diese Gegenstände ganz die gleiche sey. Ich ersuche in der letzten Beziehung hier nur noch um Die Erlaubniß, von diesem geführten Beweise den fortdauernden Gebrauch zu machen, daß ich zuweilen an einen Ausdruck, oder ein Bild aus den Christlichen Schriften, in denen höchst ausdrucksvolle und vortrefflich bezeichnende Bilder sich befinden, erinnere. Ich werde diese Erlaubniß nicht mißbrauchen. Es ist mir nicht unbekannt, daß man in unserm Zeital-

ter in keinen nur ein wenig zahlreichen Zirkel aus den gebildeten Klassen treten kann, worin sich nicht einzelne befinden sollten, bei denen die Erwähnung Jesu, und der Gebrauch biblischer Ausdrücke, unangenehme Empfindungen anregt, und den Verdacht, daß der Redende, eins von beiden, entweder ein Heuchler, oder ein beschränkter Kopf, seyn müsse. Es ist ganz gegen meine Grundsätze, dieses jemanden zu verdenken; wer kann es wissen, wie sehr sie von unberufenen Eiferern mit diesen Gegenständen gequält, und welche vernunftwidrige Dinge ihnen als Bibellehre aufgedrungen seyn mögen? Wiederum aber weiß ich, daß in jeder gebildeten Gesellschaft, und namentlich auch in der hier sich versammelnden, andere Individuen sich befinden, welche es lieben, zu jenen Erinnerungen, und mit ihnen zugleich zu ihren frühern jugendlichen Gefühlen, zurückzukehren. Mögen diese beiden Klassen hier sich gegenseitig einander gefällig fügen. Ich werde alles, was ich zu sagen habe, zuerst in der gewöhnlichen Bücher-Sprache sagen: mögen diejenigen, denen das biblische Bild wehe

thut, allein an den erstern Ausdruck sich halten, und den zweiten ganz überhören.

Der aufgestellten Theorie lebendiger Besitz nun, keinesweges aber ihr trocknes und todtes, lediglich historisches Wissen, ist, nach unsrer Behauptung, die höchste, und die einzig mögliche Seeligkeit. Dieses darzuthun ist von heute an unser Geschäft, und es machet dies eigentlich den zweiten Haupttheil dieser ganzen Vorlesungen aus, welcher, durch die episodische Untersuchung der vorigen Stunde, unter andern auch von dem ersten geschieden werden sollte.

Die Klarheit gewinnt allenthalben durch den Gegensatz. Indem wir im Begriffe sind, die richtige und beseeligende Denkweise tief zu erfassen, und nach dem Leben zu schildern, wird es gut seyn, die ihr entgegengesetzte flache und unseelige Weise dazuseyn, welche wir, eben so wie das Christenthum, ein Nichtexistiren, ein Todseyn, und Begrabenseyn bei lebendigem Leibe nennen, gleichfalls noch tiefer, und anschaulicher zu charakterisiren, als es in der ersten Stunde, wo wir allerdings sie schon beschrieben ha-

ben, geschehen konnte. Als Zerstreuung über das Mannigfaltige, im Gegensatze mit der Zurückziehung, und Zusammenziehung auf das Eine, haben wir damals die unrichtige Denkweise im Gegensatze mit der richtigen, charakterisirt: und dies ist, und bleibt ihr wesentlicher Grundzug. Anstatt aber, daß wir damals mehr auf die mannigfaltigen äußeren Objekte sahen, über welche sie sich zerstreut, lassen Sie uns heute betrachten, wie dieselbe, noch ohne alle Rücksicht auf das Objekt, in sich selber ein ausgedehntes, breites, flaches, und gleichsam ausgegossenes, und umhergegossenes, ist.

Alle innere geistige Energie erscheint, im unmittelbaren Bewußtseyn derselben, als ein sich Zusammennehmen, Erfassen, und Kontrahiren seines, außerdem zerstreuten Geistes, in Einen Punkt, und als ein sich Festhalten in diesem Einheitspunkte, gegen das stets fortdauernde natürliche Bestreben, diese Kontraktion aufzugeben, und sich wiederum auszudehnen. Also, sage ich, erscheint schlechthin alle innere Energie; und nur in diesem sich Zusammennehmen ist der Mensch selbstständig, und fühlt sich selbststän-

dig. Außer diesem Zustande der Selbstkontraktion verfließt er eben, und zerfließt, und zwar keinesweges also, wie er Will und sich Macht, (denn alles sein sich Machen ist das Gegentheil des Zerfließens, die Kontraktion), sondern so, wie er eben Wird, und das gesetzlose, und unbegreifliche Ohngefähr ihn giebt. Er hat demnach in diesem letztern Zustande gar keine Selbstständigkeit, er existirt gar nicht, als ein für sich bestehendes Reales, sondern bloß als eine flüchtige Naturbegebenheit. Kurz, das ursprüngliche Bild der geistigen Selbstständigkeit ist im Bewußtseyn ein — ewig sich machender, und lebendigst sich haltender, geometrischer Punkt: das eben so ursprüngliche Bild der Unselbstständigkeit, und des geistigen Nichtseyns, eine, unbestimmt sich ergießende, Fläche. Die Selbstständigkeit kehrt der Welt eine Spitze zu; die Unselbstständigkeit eine stumpf ausgebreitete Fläche.

In dem ersten Zustande allein ist Kraft, und Selbstgefühl der Kraft; darum ist auch nur in ihm eine kräftige, und energische Auffassung und Durchdringung der Welt möglich.

In dem zweiten Zustande ist keine Kraft: der Geist ist bei der Welt-Auffassung gar nicht mit dabei, und zu Hause, sondern er ist, wie in einer alten Erzählung Baal, über Feld gegangen, oder dichtet, oder schläft: wie vermöchte er im Objekte sich zu fühlen, und sich von ihm abzusondern? Er verfließet sich, für sich selbst, mit ihm, und so verblasset ihm seine Welt, und er erhält, statt des lebendigen Wesens, an welches er sein eignes Leben setzen, und dieses ihm entgegensetzen müßte, nur einen grauen Schatten, und ein Nebelgebilde. Auf solche paßt, was ein alter Prophet von den Götzenbildern der Heiden sagt: Sie haben Augen, und sehen nicht: und haben Ohren, und hören nicht. — Sie sehen in der That nicht mit sehenden Augen; denn es ist ganz etwas anderes: die sichtbare Gestalt, in ihrer bestimmten Begrenzung, also, in das Auge, und in das Gemüth, fassen, daß man sie von nun an jeden Augenblick, mit absoluter Freiheit, gerade also, wie man sie gesehen hat, wieder vor das innere Auge bringen könne; unter welcher Bedingung doch allein jemand sagen kann, er habe gesehen; —

als dies ist, eine wankende, und formlose Erscheinung, sich nur so vorschweben lassen, bis sie eben verschwindet, und keine Spur ihres Daseyns für uns hinterläßt. Wer es noch nicht einmal zu dieser kräftigen Auffassung der Gegenstände des äußern Sinnes gebracht hat, der sey nur sicher, daß das unendlich höhere innere Leben an ihn noch sobald nicht kommen wird.

In diesem langen, breiten und vielfachen geistigen Seyn lieget nun eine Fülle von Gegensätzen, und Widersprüchen, ruhig, und verträglich, neben einander. In ihm ist nichts geschieden, und gesondert, sondern alles steht gleich, und ist in einander hineingewachsen. Sie halten nichts für wahr, und nichts für falsch; sie lieben nichts, und hassen nichts. Beides zuförderst darum, weil zur Anerkennung, wobei es nun bleibe für immer, zur Liebe, zum Hasse, und zu jedem Affekte, gerade jenes energische Sichzusammennehmen gehört, dessen sie nicht fähig sind; sodann deswegen, weil dazu gehört, daß man das Mannigfaltige sondere und trenne, um daraus den einigen Gegenstand seiner Anerkennung und

seines Affekts sich zu wählen. Wie aber könnten diese irgend etwas als Wahrheit festsetzen; indem sie ja sodann, alles mögliche andere, das jenem ersten entgegengesetzt ist, als falsch, verwerfen, und aufgeben müßten, wozu es ihre zärtliche Anhänglichkeit, auch an das letztere, nie kommen läßt? Wie könnten sie irgend etwas mit ganzer Seele lieben, da sie ja sodann das Gegentheil davon hassen müßten, was ihre allgemeine Liebe, und Verträglichkeit ihnen nimmer erlauben wird? Sie lieben gar nichts, sagte ich, und interessiren sich für gar nichts; nicht einmal für sich selbst. Wenn sie sich jemals die Frage vorlegten; habe ich denn nun Recht, oder habe ich Unrecht, und Bin ich denn recht, oder bin ich unrecht: was wird wohl noch mit mir werden, und befinde ich mich wohl auf dem Wege zum Glücke, oder zum Elende? so müßten sie sich antworten: was kümmerts mich, ich muß eben sehen, was aus mir werden wird, und mich verbrauchen, wie ich werden werde; es wird sich schon finden. So sind sie von sich selbst verschmäht, verlassen, und aufgegeben; und so mag ihr allernächster Be-

sitzer, sie selber, sich nicht um sie kümmern. Welcher andere außer ihnen soll denn mehr Werth in sie setzen, als sie selbst es thun? Hingegeben haben sie selbst sich dem blinden und gesetzlosen Ohngefähr, aus ihnen zu machen, was eben werden will.

So wie die rechte Denkart an sich recht und gut ist, und an und für sich keiner guten Werke, die freilich auch nicht ausbleiben werden, zu Erhöhung ihres Werthes bedarf, so ist die beschriebene Sinnesart an sich nichtswürdig, und verwerflich, und es braucht gar nicht etwa noch eine besondere Bösartigkeit dazu zu kommen, damit sie verwerflich werde; auch darf keiner hiebei damit sich trösten, daß er bei alledem doch nichts Böses, sondern vielleicht gar nach seiner Weise, und was Er also nennt, Gutes thue. Das ist eben der wahrhaft sündliche Hochmuth bei dieser Sinnesart, daß sie denken, sie könnten auch sündigen, wenn es ihnen beliebte, und man müsse ihnen noch großen Dank dafür wissen, wenn sie es unterließen. Sie irren; Sie können gar nichts thun, denn sie sind gar nicht da, und es giebt gar

keine solche Sie, wie es ihnen scheint; sondern an ihrer Stelle lebet, und wirket das blinde, und gesetzlose Ohngefähr: und dieses bricht aus, wie es sich nun trifft, hier als eine bösartige, dort als eine äußerlich unbescholtene Erscheinung, ohne daß darum die Erscheinung, der bloße Abdruck und Schatten der blind wirkenden Kraft, im ersten Falle Tadel, im zweiten Lob verdiene. Ob sie, als bösartige, oder als gutartige, Erscheinungen ausfallen werden, müssen wir erwarten; und es kommt hierauf gar nicht an. Daß sie auf alle Fälle ohne inneres, geistiges Leben, und verworren, und unzuverläßig, ausfallen werden, wissen wir sicher; denn das, was in ihnen waltet, die blinde Naturkraft, kann gar nicht anders wirken, noch dieser Baum andere Früchte tragen.

Was diesen Zustand unheilbar macht, und ihn der Anregung zu einem bessern, und der Mittheilung von außen, verschließt, ist das mit demselben verbundene, fast totale Unvermögen, etwas über ihre Denkart hinausliegendes auch nur historisch, in seinem wahren Sinne, zu nehmen. Sie würden ge-

gen alle Menschenliebe zu verstoßen, und einem ehrlichen Manne das kränkendste Unrecht anzuthun glauben, wenn sie annähmen, daß, wie wunderlich er auch sich etwa ausdrücken möge, er damit irgend etwas anderes meinen könne, oder wolle, als dasselbe, was Sie eben auch meinen, und sagen; und wenn sie bei irgend einer Mittheilung einen andern Zweck voraussetzten, als den, sich von ihnen, in Rücksicht der alten und bekannten Lektion, überhören zu lassen, ob man diese Lektion auch recht auswendig gelernt habe. Verwahre man sich, wie man wolle, durch die schneidendsten Gegensätze, erschöpfe man alle Geheimnisse der Sprache, um den stärksten, frappantesten, und in die Augen springendsten Ausdruck zu wählen; wie er nur an ihr Ohr gelangt, verliert er seine Natur, und verwandelt sich in die alte Trivialität; und ihre Kunst, alles herunterzudeuten, und herabzuziehen, ist überschwenglich vor aller andern Kunst. Darum sind sie auch jedem kräftigen, energischen, und besonders durch Bilder zum Verstehen zwingenden Ausdrucke, höchst abgeneigt; und,

nach ihrer Regel, müßte allenthalben die allgemeinste, nüchternste, und abgezogenste, und eben darum matteste, und kraftloseste Bezeichnung, gewählt werden, bei Strafe, als unfein, und zudringlich, zu erscheinen. So, wenn Jesus vom Essen seines Fleisches, und Trinken seines Blutes redete, fanden seine Jünger darin eine harte Rede; und wenn er der möglichen Vereinigung mit Gott erwähnte, so hoben die Juden Steine auf, daß sie auf ihn würfen. Sie haben zu allen Zeiten recht: Da nun einmal schlechthin nichts anderes gesagt werden kann, noch soll, als dasjenige, was sie in ihrer Sprache so und so sagen: wozu denn das wunderliche Bestreben, daßselbe Eine anders zu sagen; wodurch ihnen nur die überflüßige Mühe gemacht wird, es wieder in ihre Sprache zurück zu übersetzen?

Diese Schilderung der geistigen Nicht-Existenz, oder mit dem Bilde des Christenthums, des Todseyns, und Begrabenseyns, bei lebendigem Leibe, wurde hier gemacht, theils, um durch den Gegensatz damit, das geistige Leben klarer darzustellen, theils aber,

und zweitens, ist sie selbst ein nothwendiger Bestandtheil der Beschreibung des Menschen, in Beziehung auf sein Verhältniß zum Wohlseyn, welche Beschreibung wir demnächst zu liefern haben. Zum Leitfaden dieser Beschreibung besitzen wir, und bedienen wir uns, der oben, in der fünften Vorlesung, aufgestellten fünf, oder, da der Standpunkt der Wissenschaft von populären Vorträgen auszuschließen ist, der übrigbleibenden vier Standpunkte der Weltansicht, als eben so vieler Standpunkte des Genusses der Welt, und seiner selber. In ihren Zusammenhang gehört nicht einmal der jetzt beschriebene Zustand der geistigen Nichtexistenz; dieser ist überhaupt gar kein mögliches, positives Etwas, sondern er ist ein reines Nichts; und so ist er auch uns negativ in Beziehung auf Genuß und Wohlseyn. In ihm ist keine Liebe, aller Genuß aber gründet sich auf Liebe. Somit ist für jenen Zustand auch der Genuß durchaus unmöglich, und in dieser Rücksicht war seine Beschreibung vorauszuschicken, als die Beschreibung der absoluten Genußlosigkeit, oder Unseeligkeit; im Gegensatze der einzelnen, jetzt

aufzustellenden besondern Weisen, die Welt, oder sich selbst, wirklich zu genießen.

Aller Genuß aber gründet sich auf Liebe, sagte ich. Was ist nun Liebe? Ich sage: Liebe ist der Affekt des Seyns. Sie sollen nemlich, E. V., also mit mir argumentiren. Das Seyn ist auf sich selbst ruhend, sich selber genügend, in sich selbst vollendet, und keines Seyns außer ihm bedürfend. Lassen Sie es nun also, absolute sich bewußt, sich fühlen: was entsteht? Offenbar eben ein Gefühl dieses Sichzusammenhaltens, und Sichtragens, also eben einer Liebe zu sich selbst, und wie ich sagte, Affekt, Afficirtseyn durch das Seyn, d. i. eben Gefühl des Seyns als Seyns. Setzen Sie ferner, daß dem endlichen, d. i., wie wir es oben beschrieben haben, dem stets im Werden begriffenen Seyn, ein Urbild seines wahren, und ihm gebührenden Seyns, beiwohne, so liebet es eben dieses Urbild; und wenn sein wirkliches, ihm fühlbares, Seyn, mit diesem Urbilde übereinkommt, so ist seine Liebe befriedigt, und ihm ist wohl: stimmt hingegen sein wirkliches Seyn mit jenem, dennoch leben-

diggewordenen, und unaustilgbaren, und ewig geliebten, Urbilde, nicht überein, so ist ihm unwohl, denn ihm mangelt, das, was es sich nicht entbrechen kann, doch über alles zu lieben, es sehnet sich, und ängstigt sich immerdar nach ihm hin. Wohlseyn ist Vereinigung mit dem Geliebten; Schmerz ist Getrenntheit vom Geliebten. — Nur durch die Liebe giebt man sich der Einwirkung des Wohlseyns, so wie des Schmerzes, hin; wer nicht liebt, der ist gegen beides gleich gesichert. — Glaube jedoch keiner, daß der, Anfangs geschilderte, blasse, und todtenähnliche Zustand, der, wie er ohne Liebe ist, freilich auch ohne Schmerz ist, dem, dem Schmerze zugänglichen, und durch ihn verwundbaren, Leben in der Liebe, vorzuziehen sey. Zuförderst fühlt man wenigstens sich, und hat sich, und besitzt sich, auch im Gefühle des Schmerzes, und dies allein beseeliget schon durch sich selbst unaussprechlich vor jenem absoluten Mangel des Selbstgefühls; sodann ist dieser Schmerz der heilsame Stachel, der uns treiben soll, und der über kurz oder lang uns auch treiben wird, zur Vereinigung

mit dem Geliebten, und zur Seeligkeit in ihm. Wohl daher dem Menschen, der auch nur zu trauern, und Sehnsucht zu empfinden vermag!

Auf dem ersten Standpunkte der Weltansicht, wo allein dem Gegenstande des äussern Sinnes Realität beigemessen wird, ist, in Beziehung auf den Genuß seiner selbst, und der Welt, der sinnliche Genuß das herrschende. Auch dieser, (was in wissenschaftlicher Absicht, und zur Erläuterung des erst hingestellten Grundsatzes dieser ganzen Materie gesagt wird) auch dieser gründet sich auf den Affekt des Seyns, hier, als eines organisirten sinnlichen Lebens, und auf die Liebe zu diesem Seyn, und zu den unmittelbar gefühlten, (keinesweges etwa, wie einige sich ausgedacht haben, durch einen geheimen Schluß eingesehenen,), befördernden, und entwickelnden Mitteln dieses Seyns. Eine Speise schmeckt uns wohl, und eine Blume riecht uns angenehm, deswegen, weil sie unser organisches Daseyn erhöht und belebt; und der Wohlschmack so wie der Wohlgeruch, ist gar nichts anderes, als das unmittelbare

Gefühl jener Erhöhung, und Belebung. Verweilen wir bei diesem, in das System des gesammten Lebens allerdings mitgehörenden, und darum nicht etwa vornehm zu verachtenden, nur der Betrachtung, und der ernsten Sorge, nicht sehr werthem Genusse, nicht länger! — ohnerachtet ich relativ, und vergleichend, freimüthig bekenne, daß, meines Erachtens, dem konsequenten Philosophen derjenige, der auch nur mit ungetheiltem Sinne, und ganz, in einen sinnlichen Genuß sich zu werfen vermag, weit mehr werth ist, als derjenige, der vor lauter Flachheit, Zerstreutheit und Ausgeflossenheit, nicht einmal recht hinzuschmecken vermag, oder hinzuriechen wo es dem Schmecken oder dem Riechen allein gilt.

Im gesellschaftlichen Zustande treten, zwischen diesen bloß sinnlichen Appetit, und die höhern Standpunkte, zwischen ein, die durch die Phantasie vermittelten Affekte, welche aber zuletzt sich immer auf einen sinnlichen Genuß beziehen, nnd von ihm ausgehen. So unterwirft z. B. der Geizige allerdings sich freiwillig dem gegenwärtigen Mangel, zu

welchem er unmittelbar gar keinen Appetit hat, aber lediglich aus Furcht vor dem künftigen Mangel, zu welchem er noch weniger Appetit hat, und weil er nun einmal seine Phantasie so wunderlich gewöhnt hat, daß ihn der, in dieser abgebildete, künftige Hunger, weit mehr nagt, als der reale Hunger, den er gegenwärtig wirklich fühlt. — Lassen Sie uns auch bei diesen, sogar dem unmittelbaren sinnlichen Genusse gegenüber, ungründlichen, seichten, und grillenhaften Affekten — Alles, was in diese Region fällt, ist gleich seicht, und grillenhaft — nicht länger verweilen!

Der zweite Standpunkt der Weltansicht war der der Rechtlichkeit, auf welchem ganz allein Realität beigemessen wird einem, das vorhandene ordnenden geistigem Gesetze. Welches ist der Affekt dieses Standpunktes, und dem zufolge sein Verhältniß zum Wohlseyn? Ich will nebenbei für diejenigen, welche philosophische Kenntnisse haben, in diese schon von Kant sehr gut behandelte Materie, durch scharfe Konsequenz, in einigen ganz kurzen Bemerkungen, ein neues Licht bringen.

Der Mensch auf diesem Standpunkte ist, in der tiefsten Wurzel seines Seyns, selbst das Gesetz. Dieses Gesetz ist das auf sich selbst ruhende, sich tragende, und durchaus keines andern außer sich bedürfende, oder ein solches auch nur annehmen könnende, Seyn, eines solchen Menschen. Gesetz schlechthin um des Gesetzes willen, und verschmähend durchaus jeden Zweck außer ihm selber. —

Zuförderst, — also in dem Gesetze eingewurzelt, kann der Mensch allerdings, seyn, denken, und handeln. Der nur nicht ganz seichte Philosoph beweiset es a priori, der auch nur nicht ganz rohe, oder verworrene Mensch, fühlt es ewig in sich selbst, und beweiset es sich durch sein ganzes Leben und Denken. Auf jenes berühmte Axiom, welches, nachdem in unserm Zeitalter, der so eben ausgesprochene Satz, von Kant, und anderen, wieder angeregt worden, die entschiedene Majorität der Theologen, Philosophen, und Schöngeister der Zeit, vorgebracht, und bis zum Ekel wiederholt hat, — das Axiom, daß es schlechthin unmöglich sey, daß der Mensch, ohne einen äußern Zweck des von

ihm Gewollten, wolle, oder, ohne eine äuſ-
fere Abſicht ſeines Handelns, handle; — auf
dieſes Axiom hat man ſich gar nicht einzu-
laſſen, ſondern es iſt demſelben lediglich, kalt
wegwerfende Verachtung, entgegen zu ſetzen.
Woher wiſſen ſie denn, was ſie ſo katego-
riſch behaupten, und wie gedenken ſie denn
ihr Axiom zu beweiſen? Lediglich aus der
Kenntniß ihrer ſelbſt wiſſen ſie es; wie ſie
denn auch dem Gegner nichts anderes anmu-
then, als daß er in ſeinen eigenen Buſen
greife, und ſich alſo finde, wie ſie ſind.
Sie können es nicht, und darum behaupten
ſie; kein Menſch könne es. Nochmals; Was
können ſie nicht? Wollen, und Handeln,
ohne irgend eine Abſicht, noch außer dem Han-
deln. Was giebt es denn nun, das, außer
dem Wollen, und Handeln, und außer der
Selbſtſtändigkeit des Geiſtes in ſich ſelbſt,
liege? Durchaus nichts anderes, als das
ſinnliche Wohlleben; denn dieſes iſt der ein-
zige Gegenſatz des erſtern: ſinnliches Wohl-
leben, ſage ich, wie wunderlich man es auch
etwa ausſprechen, und ob man auch etwa
die Zeit, und den Ort, jenſeit des Grabes

verlegen möge. Was also ist es, daß sie in jenem Bekenntnisse von sich selber bekannt haben? Antwort: Sie könnten gar nicht denken, noch sich regen, oder sich bewegen, wenn sie nicht irgend eine Aussicht auf ein dadurch zu erlangendes Wohlleben hätten; sie könnten sich selbst durchaus nicht anders ansehen, außer als Mittel, und Instrument, eines sinnlichen Genusses, und, ihrer unaustilgbaren Ueberzeugung nach, sey das geistige in ihnen lediglich darum da, um das Thier zu nähren, und zu pflegen. Wer möchte ihnen denn ihre Selbstkenntniß abstreiten, und ihnen in demjenigen, was sie selbst am besten wissen müssen, und was in der That nur sie wissen können, widersprechen wollen?

Der Mensch, auf dem zweiten Standpunkte der Weltansicht, sey selber das Gesetz, sagten wir; ein lebendiges, sich fühlendes, von sich selber afficirtes, Gesetz, versteht sich, oder ein Affekt des Gesetzes. Der Affekt des Gesetzes aber, als Gesetzes, und in dieser Form, ist, wie ich Sie auffordere, selbst mit mir einzusehen, ein absoluter Befehl, ein unbedingtes Soll, ein kategorischer Imperativ; der gerade,

durch dieses Kategorische seiner Form, alle Liebe, und Neigung zu dem befohlnen, durchaus abweist. Es soll seyn, das ist alles: lediglich es soll. Wenn du es wolltest, so brauchte es nicht zu sollen, und das Soll könne zu spät, und würde entlassen: umgekehrt, so gewiß du deines Orts sollst, und sollen kannst, willst du nicht, das Wollen wird dir erlassen, und die Neigung und Liebe ausdrücklich abgewiesen.

Könnte nun der Mensch mit seinem ganzen Leben in diesem Affekte des Gesetzes aufgehen: so würde es bei diesem kalten und strengen Soll; und, in Rücksicht der Ansicht seiner selbst, und der Welt, bei dem, schlechthin uninteressirten, alle Theilnahme, und alles, dem Wohlgefallen, oder dem Misfallen ähnliche, durchaus ausschließenden Urtheilsspruche bleiben, daß etwas dem Gesetze gemäß sey, oder nicht; wie es denn da, wo der Mensch in jenem Affekte aufgeht, wirklich dabei bleibt; und ein solcher wohl, bei seiner sehr richtigen Erkenntniß des Gesetzes, ohne Reue oder Misfallen an sich selbst, erklärt, er thue doch nicht darnach,

und wolle auch nicht darnach thun, mit derselben Kälte, mit welcher er anerkennen würde, daß tausend Jahre vor seiner Geburt in einem entfernten Welttheile jemand nicht seine Schuldigkeit gethan hätte. In der Regel aber, vereinigt sich mit jenem Affekte, das Interesse für uns selbst, und unsere Person; welches letztere Interesse sodann die Natur des erstern Affekts annimmt, und dadurch modificirt wird; also, daß die Ansicht unserer selbst zwar ein bloßer Urtheilsspruch bleibt, was sie zufolge des erstern seyn muß, doch nicht ein ganz uninteressirter Urtheilsspruch; wir müssen uns verachten, wenn wir nicht nach dem Gesetze einhergehen, und sind dieser Selbstverachtung entledigt, wenn wir damit übereinstimmen; mögen uns jedoch weit lieber in dem letztern Falle befinden, als in dem erstern.

Das Interesse des Menschen für sich selbst, sagten wir, ist in jenem Affekte des Gesetzes aufgegangen. Der Mensch will nur nicht genöthigt seyn, dem Gesetze gegen über sich selbst zu verachten. Sich Nicht zu verachten, sage ich, negative: keinesweges aber

etwa kann er sich achten wollen, positive. Allenthalben, wo man von positiver Selbstachtung spricht, meint man nur, und kann man nur meinen, die Abwesenheit der Selbstverachtung. Denn der Urtheilsspruch, von welchem hier die Rede ist, gründet sich auf das Gesetz, welches durchaus bestimmt ist, und den Menschen ganz in Anspruch nimmt. Man kann nur, entweder demselben nicht entsprechen, und dann muß man sich verachten, oder demselben entsprechen, und dann hat man sich eben nur nichts vorzuwerfen: keinesweges aber kann man über die Forderung desselben mit seiner Leistung noch hinausgehen, und etwas über sein Gebot thun, was ja gerade eben darum ohne Gebot gethan, mithin ein gesetzloses Thun wäre; man kann darum niemals positiv sich achten, und ehren, als etwas vorzügliches.

Des Menschen Interesse für sich selbst ist im Affekte des Gesetzes aufgegangen; dieser Affekt aber vernichtet alle Neigung, alle Liebe, und alles Bedürfniß. Der Mensch will sich nur nicht verachten müssen, weiter aber will er nichts, und bedarf nichts, und kann nichts

brauchen. In jenem seinem einzigen Bedürfnisse aber hängt er schlechthin von sich selbst ab, denn ein absolutes Gesetz, in welchem der Mensch aufgeht, stellt ihn nothwendig hin, als durchaus frei. Durch diese Denkart wird er nun über alle Liebe, und Neigung, und Bedürftigkeit, und so, über alles, was außer ihm ist, und nicht von ihm abhängt, hinweggesetzt, für sich keines Dinges bedürfend, denn sich selber, und so, durch Austilgung des Abhängigen in ihm, wahrhaft unabhängig, über alles erhaben, und gleich den seeligen Göttern. — Nur unbefriedigtes Bedürfniß macht unglücklich; bedürfe nur nichts, als das, was du dir selbst gewähren kannst; — aber du kannst dir nur das gewähren, daß du dir nichts vorzuwerfen habest, — und du bist auf ewig unzugänglich dem Unglücke. Du bedarfst keines Dinges außer dir; auch nicht eines Gottes; du selbst bist dir dein Gott, dein Heiland, und dein Erlöser.

Es kann keinem, der auch nur die, bei jedem Gebildeten, vorauszusetzenden historischen Kenntnisse hat, entgangen seyn, daß ich so eben die Denkart und das System des,

bei den Alten berühmten, Stoicismus ausgesprochen. Ein ehrwürdiges Bild dieser Denkart ist die Darstellung, die ein alter Dichter von dem mythischen Prometheus macht, welcher, im Bewußtseyn seiner gerechten und guten That, des Donnerers über den Wolken, und aller Qualen, die derselbe auf sein Haupt häuft, lachet, und unerschrockenen Muths die Trümmern der Welt über sich zusammenstürzen sieht; und welcher, bei einem unserer Dichter, den Zeus also anredet:

Hier sitz ich, — forme Menschen
Nach meinem Bilde;
Ein Geschlecht, das mir gleich sey,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen, und zu freuen sich, —
Und Dein nicht zu achten,
Wie ich.

Sie haben sattsam vernommen, E. V., daß für Uns diese Denkart nur auf der zweiten Stufe der möglichen Weltansicht steht, und nur die erste, und niedrigste des höhern geistigen Lebens ausmacht. Es sind Ihnen, schon in der vorigen Rede, Andeutungen eines weit innigern, und vollkommenern Lebens gegeben worden, welche in den künftigen Re-

den weiter ausgeführt werden sollen. Dennoch ist es nicht unsere Meinung, diese, denn doch aller Ehren werthe Denkart, der vornehmen Verachtung der geistigen Verwesung Preis zu geben, noch dieser Verwesung irgend einen Schlupfwinkel offen zu lassen. Ich setze in dieser Rücksicht folgendes hinzu.

Unwidersprechlich wahr ist es, daß diese Denkart nur durch Inconsequenz zur Annahme eines Gottes kommen kann, und daß sie allenthalben, wo sie konsequent ist, wenn auch etwa für theoretische Naturerklärung, doch sicher nicht für ihr praktisches Bedürfniß, jemals einen Gott brauche, wenigstens für ihr Herz keines Gottes bedürfe, keines achte, und sich selber ihr Gott sey. Aber was ist dies für ein Gott, den sie fallen läßt? Es ist kein anderer, und kann kein anderer seyn, weil auf diesem Standpunkte kein anderer möglich ist, als der, oben beschriebene, willkührliche Ausspender des sinnlichen Wohlseyns, dessen Geneigtheit man durch irgend ein Mittel, wenn auch dieses Mittel das gesetzmäßige Betragen wäre, sich erst erwerben muß. Diesen, also gestalteten Gott, läßt sie

nun mit allem Rechte fallen, er soll fallen, denn er ist nicht Gott; und auch die höhere Ansicht erhält in dieser Gestalt Gott nicht wieder, wie wir dies an seinem Orte klar einsehen werden. Der Stoicismus verwirft nicht das Wahre, sondern nur die Lüge; zur Wahrheit kommt er überhaupt nicht, sondern bleibt in Beziehung auf diese lediglich negativ; dies ist sein Fehler.

Somit bleibt der Wahn eines gewissen, sich auch Christlich nennenden Systems, daß durch das Christenthum die sinnliche Begier heilig gesprochen, und einem Gotte ihre Befriedigung aufgetragen, und das Geheimniß gefunden werde, gerade dadurch, daß man ihr fröhne, zugleich diesem Gotte zu dienen, ein Irrthum. Die Glückseeligkeit, die der sinnliche Mensch sucht, ist von der Seeligkeit, welche die Religion nicht — verheißet, sondern unmittelbar darreichet, durch die Kluft der Unterwerfung unter ein heiliges Gesetz, vor dem jede Neigung verstumme, unvereinbar abgetrennt; nicht bloß dem Grade, sondern dem innern Wesen nach verschieden. So machen diejenigen, welche dasselbe als

Philosophen aussprechen, und welche in den begeistertsten Ausrufungen uns zu Gemüthe führen, daß wir durch unsere Anforderungen den Grundzug der menschlichen Natur ausrotten, und ihnen ihr Herz aus dem Leibe reißen wollen, über ihre zugestandene Verächtlichkeit, sich noch lächerlich oben drein. Eben so befinden die Schöngeister, welche über die Vertilgung der Liebe, durch den Stoicismus, Klage erheben — da sie unter dieser Liebe keinesweges die Flamme der göttlichen Liebe, von welcher wir später reden werden, sondern nur die irdische Liebe und Neigung verstehen, — und welche glauben, daß deswegen, weil ein Kind, das unschuldig den kleinen Arm nach einem dargebotenen Leckerbissen ausdehnt, ein wehmüthig rührender, und darum gefallender Anblick ist, auch der Erwachsene, der auf dieselbe Weise sich beträgt, die — moralische Billigung des ernsthaften Beurtheilers fordern könne; und daß überhaupt dasjenige, was dem Zuschauer ein belustigendes ästhetisches Schauspiel zu geben vermöge, deswegen auch in sich edel, und gut sey — diese, sage ich, befinden sich

in der sonderbarsten Verwirrung aller Begriffe.

So viel hatte ich, in Beziehung auf Wohlseyn, über den zweiten Standpunkt der Weltansicht; welcher, in dieser Beziehung, nur negativ, und bloße Apathie ist, zu sagen: und ich wollte dasselbe scharf und bestimmt herausheben, um durch diese Apathie, als dem Zwischengliede, das gemeine von dem heiligen zu sondern, und eine unübersteigliche Scheidewand zwischen beiden zu befestigen. Worin diese Apathie beschränkt sey, und wie sie eben darum zur Entwickelung eines höhern Lebens in der göttlichen Liebe hinauf treibe, davon in der folgenden Rede!

Achte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung,

Der gesammte Zweck und Inhalt dieser ganzen Vorlesungen ließe sich kurz also angeben, daß sie eine Beschreibung des wahren, und eigentlichen, und eben-darum seeligen Lebens, enthielten. Jede gute Beschreibung aber soll genetisch seyn, und sie muß das zu beschreibende allmählich vor den Augen des Zuschauers entstehen lassen. Einer solchen genetischen Beschreibung ist nun das eigentliche geistige Leben sehr wohl empfänglich; denn es entwickelt sich, wie wir schon vor einiger Zeit, bildlich wie es schien, woraus aber hinterher sehr buchstäblicher Ernst geworden ist, sagten — es entwickelt sich dieses Leben in der Regel nur allmählich, und nach und nach, und hält seine bestimmten Stationen. Als

diese Stationen des geistigen Leben haben wir fünf Hauptstandpunkte der möglichen Weltansicht kennen gelernt, und durch diese das Leben, anfangs nur als kalte, und uninteressirte Ansicht, heraufgesteigert; in der vorigen Stunde aber haben wir diese bloße Ansicht, mit ihrem Affekte, ihrer Liebe, und ihrem Selbstgenusse, versetzt, und dadurch die Form des Lebens erst vollendet. Dieses also bestimmte Leben haben wir in der vorigen Rede durch den Zustand der Nullität, des bloßen Sinnengenusses, der strengen Rechtlichkeit und Gesetzmäßigkeit — hindurch geleitet.

Wie eine solche Beschreibung des geistigen Lebens zu höheren Stufen hinaufsteigt, wird sie begreiflicher Weise für die Majorität eines gesunkenen Zeitalters dunkler, und schwerer zu verstehen, weil sie nun eintritt in, derselben fremde, weder durch eigne geistige Erfahrung, noch durch Hörensagen bekannte, Regionen. Dies leget dem, der es einmal unternommen, über solche Gegenstände zu reden, die Pflicht auf, wenigstens, falls er auch die Hoffnung aufgeben müßte, von allen positiv verstanden zu werden, — doch we-

nigstens vor jedem, selbstveranlaßten, Mißverständnisse sich zu verwahren; und, wenn er auch nicht an alle das Wahre bringen könnte, dennoch zu verhüten, daß durch seine Schuld keiner etwas Falsches erhalte; und wenigstens diejenigen, die das Vermögen wohl hätten, ihn ganz zu fassen, also auszurüsten, daß sie selbst wieder in ihren Zirkeln Rede und Antwort geben, und Undeutungen berichtigen können. Dies hat mich zu dem Entschlusse gebracht, einen Theil dieser Stunde dazu anzuwenden, um die hier zu behandelnde, und in der letzten Stunde auf ihrem Kulminationspunkte stehen gelassene Materie, in ihrer Tiefe zu erschöpfen.

Diejenigen unter den Anwesenden, welche in die Spekulation schon eingeweihet sind, sollen bei dieser Gelegenheit in den organischen Einheitspunkt aller Spekulation also hinein versetzt werden, wie es, meines Wissens, noch niemals, und nirgends, geschehen. Die übrigen, welche mit uns philosophiren, entweder nicht können, oder nicht wollen, können die Veranlassung, daß vor ihren Augen philosophirt wird, wenigstens dazu ge-

brauchen, um sich einen allgemeinen Begriff von der Sache zu verschaffen, und, um zu ersehen, daß, wenn es nur recht gemacht wird, es dabei nicht so wunderbar, und künstlich, als man gewöhnlich glaubt, sondern ganz einfach und natürlich hergehe, und nicht mehr dazu gehöre, als nur das Vermögen einer anhaltenden Aufmerksamkeit. Jedoch wird nöthig seyn, daß auch die, von der letztern Klasse, das zu sagende wenigstens historisch fassen, weil noch vor dem Schlusse dieser Stunde etwas kommen wird, welches alle zu verstehen begehren werden; das aber nicht verstanden werden kann, wenn man das erstere nicht einmal historisch gefaßt, und als eine mögliche Hypothese gesetzt hat.

Wir haben eingesehen: das Seyn ist — schlechthin, und es ist nie geworden, noch ist etwas in ihm geworden. Dieses Seyn ist ferner, wie sich nur finden, keinesweges aber genetisch begreifen läßt, auch äußerlich da; und, nachdem es einmal als daseyend gefunden ist, so läßt sich nun wohl auch begreifen, daß auch dieses Daseyn nicht geworden, sondern in der innern Nothwendig-

keit des Seyns gegründet, und durch diese, Absolute, gesetzt ist. Vermittelst dieses Daseyens nun, und in diesem Daseyn, wird das Seyn, wie dies alles, als aus dem Daseyn nothwendig erfolgend, sich einsehen läßt, zu einem Bewußtseyn, und zu einem auf mannigfaltige Weise gespalteten Bewußtseyn.

Alles, was an dem Seyn aus dem Daseyn folgt, zusammengefaßt, wollen wir, lediglich um nicht immer dieselbe Reihe von Worten zu wiederholen, die Form nennen: welches Wort nun eben alles dasjenige bedeutet, was wir schon vorher als — folgend aus dem Daseyn, eingesehen haben müssen. (So verhält es sich — dies erinnere ich für die nicht mitphilosophirenden — mit aller philosophischen Terminologie; die Ausdrücke derselben sind lediglich Redeabkürzungen, um an etwas schon vorher in unmittelbarer Anschauung erblicktes in der Kürze zu erinnern; und wer dieser Anschauung nicht theilhaftig geworden, für Den, für ihn aber auch allein, sind sie leere, und nichts bedeutende Formeln.)

Wir haben sonach die beiden Stücke; — das Seyn, wie es innerlich, und in sich ist, und die Form, welche das erstere dadurch, daß es da ist, annimmt. — Wie haben wir uns ausgedrückt? Was ist es, das eine Form annimmt? Antwort: Das Seyn, wie es in sich selber ist, ohne die mindeste Veränderung seines innern Wesens — darauf eben kommt es mir an. Was also ist — in dem Daseyn? Antwort: Durchaus nichts anderes, als das Eine, ewige, und unveränderliche Seyn, außer welchem gar nichts zu seyn vermag. Wiederum vermag denn dieses ewige Seyn, dazuseyn, außer gerade in dieser Form? Wie wäre es doch möglich, da diese Form nichts anders ist, als das Daseyn selbst; somit die Behauptung: das Seyn könne auch in einer andern Form daseyn, heißen würde: das Seyn könne daseyn, ohne doch dazuseyn. Nennen Sie das Seyn A., und die Form, die gesammte Form versteht sich, in ihrer Einheit gedacht B., so ist das wirkliche Daseyn A. × B. und B × A. A. bestimmt durch B. und gegenseitig. — Bestimmt, sage ich, mit dem Accente, so daß

Sie mit Ihrem Denken, nicht von Einem der Endpunkte, sondern vom Mittelpunkte ausgehen; und sich so verstehen; beide sind in der Wirklichkeit verwachsen, und gegenseitig von einander durchdrungen, so daß sie in der Wirklichkeit, und ohne daß die Wirklichkeit des Daseyns vernichtet werde, nicht wieder getrennt werden können. — Dieses nun ists, worauf mir alles ankommt; dies der organische Einheitspunkt aller Spekulation; und wer in diesen eindringt, dem ist das letzte Licht aufgegangen.

Um es noch zu verstärken — Gott selbst, d. i. das innere Wesen des Absoluten, welches nur unsre Beschränktheit von seinem äußern Daseyn unterscheidet, kann jene absolute Verschmelzung des Wesens mit der Form nicht aufheben; denn selbst sein Daseyn, was nur dem ersten lediglich faktischen Blicke, als faktisch und zufällig erscheint, ist ja für das allein entscheidende wahrhaftige Denken nicht zufällig, sondern da es ist, und es außerdem nicht seyn könnte, es muß nothwendig folgen aus dem innern Wesen. Zufolge Gottes innerem We-

sen demnach ist dieses innere Wesen, mit der Form unabtrennlich verbunden, und durch sich selber eingetreten in die Form; welches für die, die es zu fassen vermögen, die vom Anfange der Welt, bis auf den heutigen Tag obgewaltete höchste Schwierigkeit der Spekulation leicht auflöst, und unsern schon früher gelieferten Kommentar der Johanneischen Worte verstärkt: der Worte: Im Anfange, schlechthin unabhängig von aller Möglichkeit des Gegentheils, aller Willkühr, allem Zufalle, und drum aller Zeit, gegründet in der innern Nothwendigkeit des göttlichen Wesens selber, war die Form; und diese war bei Gott, liegend eben, und gegründet, in, — und ihr Daseyn hervorgehend, aus, der innern Bestimmtheit des göttlichen Wesens, und die Form war selbst Gott, Gott trat in ihr also heraus, wie er in ihm selber ist.

Z. B.: Ein Theil der Form war die, ins unendliche gehende, Fortgestaltung und Charakterisirung, des an sich ewig sich gleichbleibenden Seyns = A. Ich stelle, damit Sie hieran sich versuchen, Ihnen die Frage: Was ist den nun, in diesem unendlichen Ge-

stalten und Charakterisiren, das realiter, und thätig, Gestaltende, und Charakterisirende selbst? Ist es etwa die Form? Diese ist ja an sich ganz und gar nichts. Nein; das absolut Reale = A. ist es, welches — Sich gestaltet; Sich, sage ich, sich selbst, wie es innerlich ist, — gestaltet, sage ich, nach dem Gesetze einer Unendlichkeit. Es gestaltet sich nicht Nichts, sondern es gestaltet sich das innere göttliche Wesen.

Fassen Sie aus dieser Unendlichkeit, wo Sie wollen, den Inhalt irgend eines bestimmten Moments heraus. Es ist dieser Inhalt, wie sich versteht, durchgängig bestimmt; derjenige, der er ist, und durchaus kein anderer. Ich frage; Warum ist er der, der er ist, und wodurch wird er also bestimmt? Sie können nicht anders antworten, denn also: durch zwei Faktoren, zuförderst dadurch, daß das absolute in seinem innern Wesen ist, wie es ist, sodann dadurch, daß dieses absolute, ins unendliche, sich gestaltet: nach Abzug desjenigen, was vom Inhalte aus dem innern Wesen folgt, ist das übrige in diesem Momente, d. h. das, was in ihm rein und lediglich Gestaltung ist, dasjenige,

was aus der übrigen unendlichen Gestaltung für diesen Moment übrig bleibt.

Diese Unendlichkeit der Zerspaltung ist der eine Theil der Form, haben wir gesagt; und dieses Theils bedienten wir uns als Beispiels, um an ihm unsern Grundsatz klärer zu machen. Für unsern gegenwärtigen Zweck aber kommt es auf den zweiten Theil der Form an, auf welchen wir den aufgestellten, und hoffentlich nun eingesehenen Grundsatz, bestimmend anwenden wollen; wofür ich Ihre Aufmerksamkeit von neuem in Anspruch nehme.

Dieser zweite Theil der Form ist eine Spaltung, in fünf, neben einander liegende, und, als herrschende Punkte, gegenseitig sich ausschließende Ansichtspunkte der Realität. Neben einander liegende, als herrschend gegenseitig sich ausschließende: darauf, daß dies im Auge behalten werde, kommt es hier an. Bewiesen ist es übrigens schon oben; auch leuchtet es unmittelbar und auf den ersten Blick ein. Nochmals: was ist es, das in dieser neuen Spaltung sich spaltet? Offenbar das absolute, wie es in sich selber

ist; welches selbige absolute, in derselben Ungetheiltheit und Einheit der Form, sich auch spaltet ins Unendliche. Darüber ist kein Zweifel. Aber, wie sind diese Punkte gesetzt: sind sie als wirklich gesetzt, so wie die ganze, in der Zeit ablaufende Unendlichkeit. Nein, denn sie schließen sich gegenseitig, als herrschende, in einem und demselben Zeitmomente, aus: drum sind sie insgesammt, in Beziehung auf Ausfüllung aller Zeitmomente durch einen von ihnen, nur, als gleich mögliche, gesetzt: und das Seyn tritt, in Beziehung auf jeden einzelnen, nicht, als nothwendig so zu nehmen, oder, als wirklich also genommen, sondern nur, als möglicher Weise so zu nehmen, ein. Specieller: Tritt denn nun das Eine, in eine unendliche Zeit freilich unwiderbringlich gespaltene, ein, in der Weise von 1. — oder in der von 2., u. s. w.? Schlechthin nicht; sondern es ist dieses Seyn an und durch sich, völlig unbestimmt, und völlig indifferent in Rücksicht dieses seines Genommenwerdens. Das reale geht in dieser Beziehung nur bis zur Möglichkeit, und nicht weiter. Es setzt daher durch sein Da-

seyn eine, von ihm, in seinem innern Wesen, völlig unabhängige Freiheit, und Selbstständigkeit seines Genommenwerdens; oder der Weise, wie es reflektirt werde: und nun dasselbe noch schärfer ausgedrückt: das absolute Seyn stellt in diesem seinem Daseyn sich selbst hin, als diese absolute Freiheit und Selbstständigkeit, sich selber zu nehmen, und als diese Unabhängigkeit von seinem eignen innern Seyn; es erschafft nicht etwa eine Freiheit außer sich, sondern es Ist selber, in diesem Theile der Form, diese seine eigne Freiheit außer ihm selber; und es trennt in dieser Rücksicht allerdings Sich — in seinem Daseyn — von Sich — in seinem Seyn, und stößt sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst. Nun ist die allgemeine Form der Reflexion Ich: demnach ein selbstständiges, und freies Ich setzt es; oder auch: ein Ich, — und, was allein ein Ich giebt, ein selbstständiges, und freies Ich, gehört zur absoluten Form = B., und ist der eigentliche organische Einheitspunkt der absoluten Form des absoluten Wesens; indem ja auch die dermalen als zweiter Theil

der Form bei Seite gelegte Spaltung ins Unendliche, unsrer eignen Ableitung nach, sich auf die Selbstständigkeit der Reflexionsform gründet: und sie ist, nach der obigen Bemerkung, von der innern Nothwendigkeit des göttlichen Wesens unabtrennlich, so daß sie durch Gott selbst nicht aufgehoben werden kann. —

Es ist leicht, im Vorübergehen folgende Sätze mit anzumerken. — 1) Freiheit ist gewiß, und wahrhaftig da, und sie ist selber die Wurzel des Daseyns: doch ist sie nicht unmittelbar real; denn die Realität geht in ihr nur bis zur Möglichkeit. Die Paradoxie des letztern Zusatzes wird sich von selbst lösen, so wie unsre Untersuchung fortschreiten wird. 2) Freiheit, innerhalb der Zeit, und zu selbstständig zu bestimmender Ausfüllung der Zeit, ist nur in Beziehung auf die angegebenen fünf Standpunkte des geistigen Lebens, und inwiefern sie aus diesen erfolgt: aber sie ist keinesweges Jenseit dieser fünffachen Spaltung; denn da ist nur das innerlich bestimmte absolute Wesen, in der eben so unabänderlich bestimmten Form der Unendlichkeit, und

der, durch die Realität selbst unmittelbar ausgefüllten, Zeit; noch ist sie Diesseit dieser Spaltung, und das Ich in einem dieser Punkte ruhend gesetzt, sondern da ist wiederum strenge Nothwendigkeit, und Folge aus dem Princip.

Dies im Vorbeigehen, wegen seiner anderweitigen Wichtigkeit; auch mit darum, weil es nicht sonderlich bekannt zu seyn scheint. Nicht im Vorbeigehen, sondern unmittelbar zu unserm Zwecke gehörig, sagen wir folgendes, wozu ich von neuem ihre Aufmerksamkeit auffordere. 1) Da jene Selbstständigkeit und Freiheit des Ich zum Seyn desselben gehört, jedes Seyn aber im unmittelbaren Bewußtseyn seinen Affekt hat, so ist, inwiefern ein solches unmittelbares Bewußtseyn der eignen Freiheit statt findet, nothwendig auch ein Affekt für diese Selbstständigkeit, die Liebe derselben, und der daraus folgende Glauben daran, vorhanden. — Inwiefern ein solches unmittelbares Bewußtseyn der eignen Freiheit statt findet, sagte ich: denn 2) welches, als die Hauptsache dieser ganzen Untersuchung, und das eigentliche Ziel alles

vorausgeschickten, ich Sie wohl zu fassen bitte — denn jene Freiheit, und Selbstständigkeit ist ja nichts mehr, denn die bloße Möglichkeit der Standpunkte des Lebens: diese Möglichkeit aber ist ja auf die angezeigten fünf Weisen an der Zahl beschränkt; so daher jemand die Auffassung, nach diesem Schema vollendet, so hat er damit die Möglichkeit vollendet, und sie zur Wirklichkeit erhoben; er hat sein Vermögen erschöpft, und das Maaß seiner Freiheit verbraucht, es ist ihm in der Wurzel seines Daseyns keine Freiheit mehr übrig; mit dem Seyn aber verschwindet nothwendig auch der Affekt, und die Liebe, und der Glaube, ohne Zweifel, um einer weit heiligeren Liebe, und einem weit beseeligenderen Glauben, Platz zu machen. So lange das Ich noch, durch ursprüngliche Selbstthätigkeit, an seiner Selbsterschaffung zur vollendeten Form der Realität, zu arbeiten hat, bleibet in ihm freilich der Trieb zur Selbstthätigkeit, und der unbefriedigte Trieb, als der heilsam forttreibende Stachel, und das innige Selbstbewußtseyn der Freiheit, welches bei dieser Lage der Sachen absolut wahr

ist, und ohne Täuschung; wie er sich aber vollendet, fällt dieses Bewußtseyn, das nun allerdings trügen würde, hinweg, und ihm fließt von nun an die Realität ruhig ab, in der einzig übriggebliebenen, und unaustilgbaren Form der Unendlichkeit.

Also, was ich als gemeinverständliches Resultat, und nicht lediglich für den spekulirenden Theil der Anwesenden aufstelle — die Anwesenheit eines Affekts, einer Liebe, und eines Glaubens an eigne Selbstständigkeit, von einer; so wie die Abwesenheit desselben Affektes von der andern Seite, sind die Grundpunkte zweier — wie ich jetzo die bisherige Fünffachheit schärfer zusammenfasse, zweier durchaus entgegengesetzter Ansichten, und Genußweisen, der Welt.

Was zuförderst den Zustand der Anwesenheit des Affektes für die eigne Selbstständigkeit anbelangt, so hat auch dieser wiederum zwei verschiedene Formen: — (Sie bemerken, daß dieses eine Unterabtheilung, in dem ersten Theile der so eben aufgestellten Oberabtheilung ist) deren erste und niedrigere ich Ihnen also klar mache. Das Ich, als das

Subjekt der Selbstständigkeit, ist, wie Sie wissen, die Reflexion. Diese ist, wie Sie gleichfalls wissen, in ihrer ersten Funktion, — gestaltend, weiter bestimmend, charakterisirend, die Welt. Innerhalb dieser Gestalten, und dieses Gestaltens nun, ist das hier von uns zu beschreibende besondre Ich, ein eignes und selbstständiges Seyn; welches sein bestimmtes Seyn es eben darum mit Liebe umfaßt, und so Trieb und Bedürfniß dieses also bestimmten Seyns erhält. Nochmals: was für ein Seyn war dies? Seyn in einer bestimmten Gestaltung seines Lebens. Woher das Bedürfniß dieser Gestaltung? Aus seiner Selbstliebe in diesem Standpunkte seiner Freiheit. Wenn das Bedürfniß befriedigt würde, was würde dies geben? Genuß. Woraus würde dieser Genuß entstehen? Aus einer gewissen Gestaltung seines Lebens durch die, selbst gestaltete, d. i. objective, getheilte, und mannigfaltige Welt. Hier liegt der Grundpunkt der sinnlichen Begier des Menschen, und dieser ist der eigentliche Schöpfer der Sinnenwelt. Also — es entsteht Begier und Bedürfniß einer — gewissen, und bestimmten

Gestalt — darauf kommt alles an, dieses ist der charakteristische Grundzug, und diesen bitte ich zu bemerken — unsers Lebens. Trieb nach Glückseeligkeit, In bestimmten, und Durch bestimmte, Objekte. Daß die objektive Bestimmung dieses Glückseeligkeitstriebes nicht auf Nichts, sondern auf die, in dieser Form der Selbstständigkeit nun einmal stehen gebliebene Realität sich gründe, versteht sich; eben so wie dies; daß, da in dieser Form der Fortgestaltung der Welt ein ununterbrochner Wandel statt findet, auch das Ich fortgehend sich verwandelt, und drum auch dasjenige, worin es seine Glückseeligkeit zu setzen genöthigt ist, allmählich sich verändert, und, im Fortgange, die ersten Objekte der Begier verschmäht werden, und andere ihre Stelle einnehmen. Bei dieser absoluten Ungewißheit nun über das eigentlich beglückseeligende Objekt, stellt man zuletzt einen, in dieser Rücksicht völlig leeren, und unbestimmten, Begriff hin, der jedoch den Grundcharakter beibehält, daß die Glückseeligkeit aus irgend einem bestimmten Objekte kommen solle: — den Begriff eines Lebens, in welchem alle unsere Bedürfnisse überhaupt,

welche dieses nun auch seyen, auf der Stelle befriedigt werden, einer Abwesenheit alles Schmerzes, aller Mühe, und aller Arbeit, — die Inseln der Glückseeligen, und elysischen Gefilde der Griechen, den Schooß Abrahams der Juden, den Himmel der gewöhnlichen Christen. Die Freiheit, und Selbstständigkeit auf dieser Stufe ist material. Die zweite Weise der Anwesenheit des Affekts für eigne Freiheit, und Selbstständigkeit ist die, da diese Freiheit nur überhaupt, und eben darum rein, leer, und formal gefühlt, und geliebt wird, ohne, durch sich, irgend einen bestimmten Zustand zu setzen, und anzustreben. Dies giebt den zu Ende der vorigen Stunde beschriebenen Standpunkt der Gesetzmäßigkeit, den wir, um an bekanntes zu erinnern, auch den des Stoicismus nannten. Dieser hält sich überhaupt für frei, denn er nimmt an, daß er dem Gesetze auch nicht gehorchen könne; er sondert sonach sich ab, und stellt sich, als auch eine für sich bestehende Macht, dem Gesetze, oder was das nun eigentlich seyn mag, das ihm als Gesetz erscheint, gegenüber. Er vermag sich, sagte ich, nicht an-

ders zu fassen und anzusehen, denn als einen solchen, der dem Gesetze, auch nicht gehorchen, gar wohl könne. Jedoch, nach seiner eben so nothwendigen Ansicht, soll er ihm gehorchen, und nicht seiner Neigung; für ihn fällt drum allerdings die Berechtigung auf Glückseeligkeit, und, wenn die ausgesprochne Ansicht nur wirklich lebendig ist in ihm, auch das Bedürfniß einer Glückseeligkeit, und eines beglückseeligenden Gottes, rein weg. Durch jene erste Voraussetzung aber, seines Vermögens, auch nicht zu gehorchen, entsteht ihm erst überhaupt ein Gesetz; denn seine Freiheit, beraubt der Neigung, ist nun leer, und ohne alle Richtung. Er muß sie wieder binden; und, Band für die Freiheit, oder Gesetz, ist ja ganz dasselbe. Lediglich demnach durch den, nach dem Aufgeben aller Neigung, dennoch beibehaltnen Glauben an Freiheit, macht er ein Gesetz für sich möglich, und giebt für seine Ansicht dem wahrhaft realen die Form eines Gesetzes.

Fassen Sie dies in der Tiefe, und drum in der Fülle der Klarheit also. 1) In die sich gegenseitig ausschließenden Punkte der

Freiheit tritt das göttliche Wesen nicht ganz und ungetheilt, sondern es tritt in diese nur einseitig ein: jenseit dieser Punkte aber tritt es, unverdeckt durch irgend eine Hülle, welche nur in diesen Punkten gegründet ist, so wie es in sich selber ist, ein; sich fortgestaltend ins Unendliche: in dieser Form des ewig fortfließenden Lebens, welche unabtrennlich ist von seinem, an sich einfachen, innern Leben. Dieser ewige Fortfluß des göttlichen Lebens ist nun die eigentliche innerste, und tiefste Wurzel des Daseyns, — der oben genannten absolut unauflöslichen Vereinigung des Wesens mit der Form. Offenbar führt nun dieses Seyn des Daseyns, so wie alles Seyn, bei sich seinen Affekt; es ist der stehende ewige und unveränderliche Wille der absoluten Realität, so sich fort zu entwickeln, wie sie nothwendig sich entwickeln muß.

2) So lange nun aber, irgend ein Ich, noch in irgend einem Punkte der Freiheit steht, hat es noch ein eigenes Seyn, welches ein einseitiges und mangelhaftes Daseyn des göttlichen Daseyns, mithin eigentlich eine Negation des Seyns ist, und ein solches Ich hat

auch einen Affekt dieses Seyns, und einen dermalen unveränderlichen und stehenden Willen, dieses Sein Seyn zu behaupten. Sein, immerfort vorhandner, Wille, ist daher gar nicht Eins mit dem stehenden Affekte und Willen des vollendeten göttlichen Daseyns. 3) Sollte nun ein Ich auf diesem Standpunkte dennoch vermögen, jenem ewigen Willen gemäß zu wollen, so könnte dies schlechthin nicht geschehen durch seinen immer vorhandenen Willen, sondern dieses Ich müßte, durch ein drittes, dazwischen tretendes Wollen, das man einen Willens Entschluß nennt, diesen Willen sich erst machen. — Ganz genau in diesem Falle befindet sich nun der Mann des Gesetzes; und dadurch eben, daß er in diesem Falle sich befindet, wird er ein Mann des Gesetzes. Indem er, welches die eigentliche Wurzel seiner Denkart ist, bei welcher wir ihn erfassen müssen — indem er bekennt, daß er auch nicht gehorchen könnte — welches, da ja hier vom physischen Vermögen, dessen Abhängigkeit vom Wollen vorausgesetzt wird, nicht die Rede ist, offenbar so viel heißt, daß er auch

nicht gehorchen — wollen könnte; — welcher Versicherung, als dem unmittelbaren Ausspruche seines Selbstbewußtseyns, ohne Zweifel auch Glauben beizumessen ist: bekennt er ja, daß es nicht sein herrschender, und immer bereiter Wille sey, zu gehorchen; denn wer könnte denn auch gegen seinen Willen, und wer dächte hinaus über seinen stets fertigen, und immer bereitwilligen Willen? Keineswegs etwa, daß er dem Gehorchen abgeneigt sey; denn dann müßte doch eine andere, und zwar sinnliche Neigung in ihm walten, welches gegen die Voraussetzung ist, indem er sodann sogar nicht moralisch wäre, sondern durch äußere Zwangsmittel in Zucht und Ordnung gehalten werden müßte; sondern nur, daß er ihm auch nicht geneigt ist, sondern überhaupt sich indifferent dagegen verhält. Durch diese Indifferenz seines eignen stehenden Willens nun, wird ihm jener Wille zu einem fremden, den er sich erst als ein Gesetz für seinen, natürlich das nicht wollenden, Willen, hinstellt; und zu dessen Befolgung er erst durch einen Willens-Entschluß den natürlich ihm ermangelnden Willen her-

vorbringen muß. Und so ist denn die bleibende Indifferenz gegen den ewigen Willen nach geschehener Verzichtleistung auf den sinnlichen Willen die Quelle eines kategorischen Imperativs im Gemüthe; sowie ferner der beibehaltne Glaube an unsre, wenigstens formale, Selbstständigkeit, die Quelle jener Indifferenz ist.

So wie durch den höchsten Akt der Freiheit, und durch die Vollendung derselben, dieser Glaube schwindet, fällt das gewesene Ich hinein in das reine göttliche Daseyn, und man kann der Strenge nach nicht einmal sagen: daß der Affekt, die Liebe, und der Wille dieses göttlichen Daseyns die Seinigen würden, indem überhaupt gar nicht mehr Zweie, sondern nur Eins, und nicht mehr zwei Willen, sondern überhaupt nur noch Einer und eben derselbe Wille Alles in Allem ist. So lange der Mensch noch irgend etwas selbst zu seyn begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, denn kein Mensch kann Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz, und bis in die Wurzel, vernichtet, bleibet allein Gott übrig, und ist Alles in Allem. Der Mensch

kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und sodann versinket er in Gott.

Diese Selbstvernichtung ist der Eintritt in das höhere, dem niedern, durch das Daseyn eines Selbst, bestimmten, Leben, durchaus entgegengesetzte Leben; und nach unserer ersten Weise zu zählen, die Besitznehmung vom dritten Standpunkte der Weltansicht; der reinen, und höhern Moralität.

Das eigentliche innere Wesen dieser Gesinnung, und die im Mittelpunkte dieser Welt einheimische Seeligkeit, wollen wir in der künftigen Stunde beschreiben. Jetzt wollen wir nur noch die Beziehung derselben auf die niedere, und sinnliche Welt angeben. — Ich hoffe oben den Grund so tief gelegt zu haben, daß mir dabei der Nebenzweck, jener üblichen Verwirrung der Seeligkeit und Glückseeligkeit, Alle Ausflüchte zu nehmen, gelingen könne. Diese Denkart, welche, falls ein ernsthafter über sie kommt, lieber nicht gesagt haben möchte, was sie doch ewig fort sagt, liebt sehr ein wohlthätiges Helldunkel, und eine gewisse Unbestimmtheit der Begriffe;

uns dagegen ist es zuträglicher, sie an das klare Licht hervorzuziehen, und uns mit der schneidendsten Bestimmtheit von ihr abzusondern. Jene möchten sich gern vertragen; wir wissen es wohl: sie möchten den Geist nicht gern ganz wegwerfen, — wir sind nicht so ungerecht, sie dessen zu beschuldigen: — nur wollen sie auch vom Fleische nichts aufgeben. Wir aber, wollen weder, noch können wir, uns vertragen; denn diese beiden Dinge sind schlechterdings unvereinbar, und wer das Eine will, muß das Andere lassen.

Die Ansicht seiner selbst, als einer für sich bestehenden, und in einer Sinnenwelt lebenden Person, bleibt dem, auf dem dritten Standpunkte, befindlichen freilich, weil diese in der unveränderlichen Form liegt; nur fällt dahin nicht mehr seine Liebe, und sein Affekt. Was wird ihm nun diese Person, und die ganze sinnliche Selbstthätigkeit? Offenbar nur Mittel, für den Zweck, das zu thun, was er selber will, und über alles liebt, den in ihm sich offenbarenden Willen Gottes. — Eben so wie dieselbe Persönlichkeit auch dem Stoiker nur das Mittel ist,

um dem Gesetze zu gehorchen, und beide hierin ganz gleich sind, und uns für Eins gelten. Dem sinnlichen Menschen dagegen ist seine persönliche sinnliche Existenz letzter, und eigentlicher Zweck; und alles andere, was er noch außerdem thut, oder glaubt, ist ihm das Mittel für diesen Zweck.

Es ist schlechthin unmöglich, und ein absoluter Widerspruch, daß jemand zweierlei liebe, oder zwei Zwecke habe. Die beschriebene Liebe Gottes tilgt schlechthin die persönliche Selbstliebe aus. Denn nur durch die Vernichtung der letztern kommt man zur erstern. Wiederum, wo die persönliche Selbst-Liebe ist, da ist nicht die Liebe Gottes; denn die letztere duldet keine andere Liebe neben sich.

Dies ist, wie schon oben erinnert worden, der Grundcharakter der sinnlichen Selbst-Liebe, daß sie ein, auf eine bestimmte Weise gestaltetes, Leben, und ihre Glückseeligkeit von irgend einem Objekte, begehrt; dagegen die Liebe Gottes alle Gestalt des Lebens, und alle Objekte, nur als Mittel betrachtet; und weiß, daß durchaus alles, was gegeben wird, das rechte und nothwendige Mittel ist; drum

durchaus und schlechthin kein, auf irgend eine Weise bestimmtes Objekt, will, sondern alle nur nimmt, wie sie kommen.

Was würde nun der sinnliche, eines objektiven Genusses bedürftige Mensch thun, wenn er auch nur ein Mann wäre, und konsequent? Ich sollte glauben, er würde, auf sich selbst gestützt, alle Kraft anstrengen, um sich die Gegenstände seines Genusses zu verschaffen; genießen, was er hätte, und entbehren, was er müßte. Was aber begegnet ihm, wenn er noch überdies ein abergläubisches Kind ist? Er läßt sich sagen, die Objekte seines Genusses seyen in der Verwahrung eines Gottes, der sie ihm freilich ausliefern werde, der aber für diesen Dienst auch etwas begehre; er läßt sich aufbinden, es sey hierüber ein Kontrakt mit ihm abgeschlossen; er läßt sich eine Sammlung von Schriften als die Urkunde dieses vorgeblichen Kontrakts aufweisen.

Wenn er nun eingeht in diese Vorstellung, wie steht es denn nun mit ihm? Immer bleibt der Genuß sein eigentlicher Zweck, und der Gehorsam gegen seinen eingebildeten

Gott nur das Mittel zum Zwecke. Dies muß zugestanden werden, und es giebt da schlechthin keine Ausflucht. Es geht nicht, daß man sage, wie man wohl zu sagen pflegt: ich will den Willen Gottes um sein selbst willen; ich will die Glückseeligkeit nur — nebenbei. Abgesehen einen Augenblick von deinem Nebenbei, gestehst du doch immer, die Glückseeligkeit zu wollen, weil sie Glückseeligkeit ist, weil du glaubst, daß du dich bei ihr wohl befinden wirst, und weil du gern dich wohl befinden möchtest. Dann aber willst du ganz sicher nicht den Willen Gottes um sein selbst willen, denn sodann könntest du die Glückseeligkeit gar nicht wollen, indem der erste Wille den zweiten aufhebt, und vernichtet, und es schlechthin unmöglich ist, daß das vernichtete neben seinem vernichtenden stehe. Willst du nun, wie du sagst, den Willen Gottes auch, so kannst du diesen nur wollen, weil du außerdem zu dem, was du eigentlich willst, zur Glückseeligkeit, nicht kommen zu können glaubst, und weil dieser Wille dir durch Den, den du eigentlich hast, aufgelegt wird; du willst daher — den Wil-

len Gottes nur nebenbei, weil du mußt; aus eigenem Antriebe aber, und gutwillig, willst du nur die Glückseeligkeit. —

Es hilft auch nichts, daß man diese Glückseeligkeit recht weit aus den Augen bringe, und sie in eine andere Welt jenseit des Grabes verlege; wo man mit leichterer Mühe die Begriffe verwirren zu können glaubt. Was ihr über diesen euren Himmel auch — sagen, oder vielmehr verschweigen mögt, damit eure wahre Meinung nicht an den Tag komme; so beweiset doch schon der einzige Umstand, daß ihr ihn von der Zeit abhängig macht, und ihn in eine andere Welt verlegt, unwidersprechlich, daß er ein Himmel des sinnlichen Genusses ist. Hier ist der Himmel nicht, sagt ihr: jenseit aber wird er seyn. Ich bitte euch; was ist denn dasjenige, das jenseit anders seyn kann, als es hier ist. Offenbar nur die objektive Beschaffenheit der Welt, als der Umgebung unsers Daseyns. Die objektive Beschaffenheit der gegenwärtigen Welt demnach müßte es, eurer Meinung zufolge, seyn, welche dieselbe un-

tauglich machte zum Himmel, und die objektive Beschaffenheit der zukünftigen, das, was sie dazu tauglich machte; und so könnt ihr es denn gar nicht weiter verhelen, daß eure Seeligkeit von der Umgebung abhängt, und also ein sinnlicher Genuß ist. Suchtet ihr die Seeligkeit da, wo sie allein zu finden ist, rein in Gott, und darin, Daß er heraustrete, keinesweges aber in der zufälligen Gestalt, In der er heraustrete; so brauchtet ihr euch nicht auf ein anderes Leben zu verweisen: denn Gott ist schon heute, wie er seyn wird, in alle Ewigkeit. Ich versichere euch, und gedenket dabei einst meiner, wenn es geschieht, — so ihr im zweiten Leben, zu dem ihr allerdings gelangen werdet, euer Glück wiederum von den Umgebungen abhängig machen werdet, werdet ihr euch eben so schlecht befinden, wie hier; und werdet euch sodann eines dritten Lebens trösten, und im dritten eines vierten, und so ins Unendliche — Denn Gott kann weder, noch will er, durch die Umgebungen seelig machen, indem er vielmehr Sich selbst, ohne alle Gestalt, uns geben will.

In Summa: diese Denkart, auf die Form eines Gebets gebracht, würde sich also aussprechen: Herr! es geschehe nur mein Wille, und dies zwar in der ganzen, eben deswegen seeligen, Ewigkeit; und dafür sollst du auch den Deinigen haben, in dieser kurzen, und mühseeligen Zeitlichkeit; — und dies ist offenbar Unmoralität, thörichter Aberglaube, Irreligiosität, und wahrhafte Lästerung des heiligen, und beseeligenden Willens Gottes.

Dagegen ist der Ausdruck der steten Gesinnung des wahrhaft moralischen, und religiösen, Das Gebet: Herr es geschehe nur dein Wille, so geschieht eben dadurch der meinige; denn ich habe gar keinen andern Willen, als den, daß dein Wille geschehe. Dieser göttliche Wille geschieht nun nothwendig immerfort; zunächst in dem inwendigen Leben dieses ihm ergebenen Menschen, wovon in der nächsten Stunde; sodann, was hierher zunächst gehört, in allem, was ihm äusserlich begegnet. Alle diese Begegnisse sind ja nichts anderes, als die nothwendige und unveränderliche äußere Erscheinung des, in seinem Innern sich vollziehenden, göttlichen

Werks; und er kann nicht wollen, daß irgend etwas in diesen Begegnissen anderes sey, als es ist, ohne zu wollen, daß das Innere, was nur also erscheinen kann, anders sey; und ohne dadurch seinen Willen von Gottes Willen abzusondern, und ihm entgegenzusetzen. Er kann in diesen Dingen gar nicht weiter eine Auswahl sich vorbehalten, sondern er muß alles gerade so nehmen, wie es kommt; denn alles, was da kommt, ist der Wille Gottes mit ihm, und drum das allerbeste, was da kommen konnte. Denen, die Gott lieben, Müssen alle Dinge zum besten dienen; schlechthin und unmittelbar.

Auch an denjenigen, in denen Gottes Wille innerlich nicht geschieht, weil gar kein Innerliches da ist, sondern sie überhaupt nur Außendinge sind; geschiehet dennoch äußerlich, wohin allein er zu langen vermag, der, zuförderst ungnädige und strafende, im Grunde aber dennoch höchst gnädige, und liebevolle, Wille Gottes; indem es ihnen schlimm gehet, und immer schlimmer, und sie in dem vergeblichen Haschen nach einem Gute, das immer vor ihnen schwebt, und

immer vor ihnen flieht, sich abmatten, und sich verächtlich, und lächerlich machen, bis sie dadurch getrieben werden, das Glück da zu suchen, wo es allein zu finden ist. Denen, die Gott nicht lieben, müssen alle Dinge unmittelbar zur Pein, und zur Qual dienen, so lange, bis sie, mittelbar, durch diese Qual selbst, ihnen zum Heile gereichen.

Neunte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung,

Folgendes waren die Resultate unserer letzten Vorlesung, und der Punkt, wo wir stehen blieben: So lange der Mensch noch etwas für sich selbst seyn will, kann das wahre Seyn und Leben in ihm sich nicht entwickeln, und er bleibt eben darum auch der Seeligkeit unzugänglich; denn alles eigene Seyn ist nur Nichtseyn, und Beschränkung des wahren Seyns; und eben darum, entweder auf dem ersten Standpunkte der Sinnlichkeit, die ihr Glück von den Objekten erwartet, lauter Unseeligkeit, da durchaus kein Objekt den Menschen befriedigen kann, oder auf dem zweiten, der bloß formalen Gesetzmäßigkeit, zwar keine Unseeligkeit, aber auch eben so wenig Seeligkeit, sondern reine Apathie, un-

intereſſirte Kälte, und abſolute Unempfänglichkeit für allen Genuß des Lebens. Wie hingegen der Menſch, durch die höchſte Freiheit, ſeine eigene Freiheit, und Selbſtſtändigkeit aufgiebt, und verliert, wird er des einigen wahren, des göttlichen Seyns, und aller Seeligkeit, die in demſelben enthalten iſt, theilhaftig. Wir gaben zuerſt an, um von der entgegengeſetzten ſinnlichen Denkart uns rein auszuſcheiden, und dieſe von nun an liegen zu laſſen, wie ein ſolcher zum wahren Leben gekommener, das äußere und ſinnliche Leben betrachte; und fanden, daß er ſein ganzes perſönliches Daſeyn, und alle äußere Ereigniſſe mit demſelben, anſehe, lediglich als Mittel, für das, in ihm ſich erfüllende, göttliche Werk; und zwar alle, ſo wie ſie ſind, als nothwendig die beſten, und zweckmäßigſten Mittel; daher er denn auch über die objektive Beſchaffenheit jener Ereigniſſe durchaus keine Stimme, oder Auswahl haben wolle, ſondern alles nur nehme, ſo wie es ſich vorfinde. Dagegen behielten wir die Beſchreibung des eigentlichen und innern Lebens eines ſolchen Menſchen der heutigen

Rede vor: welche Beschreibung wir jetzt beginnen.

Schon früher habe ich geäußert, daß der dritte Standpunkt des geistigen Lebens, — welcher ohne Zweifel zunächst es ist, bei dem wir angekommen sind, der der höhern und eigentlichen Moralität, von dem zweiten, dem der bloß formalen Gesetzmäßigkeit, dadurch sich unterscheide, daß die erstere eine völlig neue, und wahrhaft übersinnliche Welt erschaffe, und in der sinnlichen, als ihrer Sphäre, herausarbeite; dagegen das Gesetz des Stoicismus lediglich Gesetz einer Ordnung in der sinnlichen Welt sey. Diese Behauptung ist es, welche ich zunächst tiefer zu begründen, und, durch diese Begründung, zu erklären, und näher zu bestimmen habe.

Die ganze, lediglich durch unsere Liebe, und unsern Affekt, für ein bestimmtes Daseyn innerhalb der Objekte, gesetzte Sinnenwelt, wird auf diesem Standpunkte bloß, und lediglich, Mittel; aber doch ohne Zweifel nicht Mittel für Nichts, unter welcher Voraussetzung, da außer ihr nichts da wäre, sie nicht Mittel würde, sondern als das ein-

ige und absolute Daseyn ewig fort Zweck bliebe, sondern sie wird ohne Zweifel Mittel für ein wirkliches, wahres, und reales Seyn. Was ist das für ein Seyn? Wir wissen es aus dem obigen. Es ist das innere Seyn Gottes selber, wie es durch sich selbst, und in sich selbst schlechthin ist, unmittelbar, rein, und aus der ersten Hand, ohne durch irgend eine, in der Selbstständigkeit des Ich liegende, und eben darum beschränkende Form, bestimmt, und dadurch verhüllt, und getrübt zu seyn; nur noch in der unzerstörbaren Form der Unendlichkeit gebrochen. Da, wie schon in der vorigen Stunde sehr scharf ausgesprochen wurde, dieses Seyn nur durch das, absolut in sich gegründete, göttliche Wesen von der einen, und durch die, im wirklichen Daseyn nie aufzulösende, oder zu endende, Form der Unendlichkeit von der andern Seite, bestimmt ist, so ist klar, daß durchaus nicht mittelbar, und aus einem andern, und so a priori, eingesehen werden könne, Wie dieses Seyn ausfallen werde; sondern daß es nur unmittelbar erfaßt, und erlebt, und nur auf der That seines lebendi-

gen Ausströmens, aus dem Seyn in das Daseyn, ergriffen werden könne: daß somit die eigentliche Erkenntniß dieser neuen, und übersinnlichen Welt, nicht durch eine Beschreibung, und Charakteristik, an diejenigen gebracht werden könne, die nicht selber darin leben. Der von Gott begeisterte wird uns offenbaren, wie sie ist, und sie ist, wie er es offenbaret, deswegen, weil Er es offenbart; ohne innere Offenbarung aber kann niemand darüber sprechen.

Im allgemeinen aber, und durch ein äusseres, und nur negatives Kennzeichen, läßt diese göttliche Welt sich sehr wohl charakterisiren; und dies zwar auf folgende Weise. Alles Seyn führt seinen Affekt bei sich, und seine Liebe; und so auch das in der Form der Unendlichkeit heraustretende unmittelbare göttliche Seyn. Nun ist dies, so wie es ist, nicht durch irgend ein Anderes, und um irgend eines Anderen willen, sondern durch sich selbst, und um sein selbst willen: und wenn es eintritt und geliebt wird, wird es nothwendig, rein und lediglich um sein selbst willen, geliebt, und gefällt durch sich selbst,

keinesweges aber um eines anderen Willen, und so nur als Mittel für dieses andre, als seinen Zweck. Und so hätten wir denn das gesuchte äußere Kriterium der göttlichen Welt, wodurch sie von der sinnlichen Welt durchaus ausgeschieden wird, gefunden. Was schlechthin durch sich selber, und zwar in dem höchsten, allen andern Grad des Gefallens unendlich überwiegendem Grade, gefällt, ist Erscheinung des unmittelbaren göttlichen Wesens in der Wirklichkeit. — Als das in jedem bestimmten Momente, und unter den gegebnen Zeitbedingungen allervollkommenste, kann man es auch beschreiben; — wenn nur dabei nicht an eine, durch einen logischen Begriff gesetzte Vollkommenheit, die nicht mehr enthält, als die Ordnung und die Vollständigkeit des Mannigfaltigen, sondern an eine, durch einen unmittelbaren, auf ein bestimmtes Seyn gehenden, Affekt, gesetzte Vollkommenheit, gedacht wird.

So weit geht die mögliche Charakteristik der neuen, durch höhere Moralität, innerhalb der Sinnenwelt zu erschaffenden Welt. Sollten Sie, E. V., über diesen Punkt noch

eine größere Deutlichkeit von mir fordern, so würden sie damit keinesweges eine deutlichere Charakteristik fordern, welcher, so wie sie eben gegeben worden, nichts zugesetzt werden kann, sondern sie würden nur Beispiele fordern. Gern will ich, in diesen, gewöhnlichen Augen verborgenen Regionen mich befindend, auch dieses Begehren befriedigen; einschärfend jedoch, daß es nur einzelne Beispiele sind, was ich anführe, welche das, allein durch Charakteristik zu erschöpfende, und von uns wirklich erschöpfte, keinesweges durch sich erschöpfen können; und welche selber nur, vermittelst der Charakteristik, richtig gefaßt werden.

Ich sage: Gottes inneres und absolutes Wesen tritt heraus als Schönheit; es tritt heraus, als vollendete Herrschaft des Menschen über die ganze Natur; es tritt heraus als der vollkommne Staat, und Staatenverhältniß; es tritt heraus als Wissenschaft: kurz, es tritt heraus in demjenigen, was ich die Ideen, im strengen, und eigentlichen Sinne, nenne, und worüber ich, sowohl in den, im vorigen Winter allhier gehaltenen Vorlesungen,

als in andern, welche vor einiger Zeit im Drucke erschienen sind, mannigfaltige Nachweisung gegeben habe. Um hier an der niedrigsten Form der Idee, über welche man noch am allerersten deutlich zu werden hoffen darf, an der Schönheit, meinen Grundgedanken zu erläutern: — Da reden sie wohl von Verschönerung der umgebenden Welt, oder von Naturschönheiten u. dergl. als ob, — wenn es nemlich die Absicht gewesen wäre, daß man diese Worte streng nähme, — als ob das Schöne jemals an dem Vergänglichen und Irdischen sich vorfinden, oder auf dasselbe übergetragen werden könnte. Aber die Urquelle der Schönheit ist allein in Gott, und sie tritt heraus in dem Gemüthe der von ihm Begeisterten. Denken Sie sich z. B. eine heilige Frau, welche, emporgehoben in die Wolken, eingeholt von den himmlischen Heerschaaren, die entzückt in ihr Anschauen versinken, umgeben von allem Glanze des Himmels, dessen höchste Zierde und Wonne sie selbst wird — welche — allein unter allen — nichts zu bemerken vermag von dem, was um sie vorgeht, völlig aufgegangen, und

verflossen in die Eine Empfindung: Ich bin des Herren Magd, mir geschehe immerfort, wie er will; und gestalten Sie diese Eine Empfindung, in dieser Umgebung, zu einem menschlichen Leibe, so haben Sie ohne Zweifel die Schönheit in einer bestimmten Gestalt. Was ist es nun, daß diese Gestalt schön macht? Sind es ihre Gliedmaaßen, und Theile? Ist es nicht vielmehr ganz allein die Eine Empfindung, welche durch alle diese Gliedmaaßen ausgegossen ist. Die Gestalt ist hinzugekommen, lediglich, weil nur an ihr, und durch ihr Medium, der Gedanke sichtbar wird; und mit Strichen und Farben ist sie aufgetragen auf die Fläche, weil er nur also mittheilbar wird, für andere. Vielleicht hätte dieser Gedanke auch im harten, und gefühllosen Steine, oder in jeder andern Materie, ausgedrückt werden können. Würde denn dadurch der Stein schön geworden seyn? Der Stein bleibt ewig Stein, und ist eines solchen Prädikats durchaus unempfänglich: aber die Seele des Künstlers war schön, als er sein Werk empfing, und die Seele jedes verständigen Beschauers wird schön werden, der

es ihm nachempfängt; der Stein aber bleibt immerfort nur das, das äußere Auge begränzende, während jener inneren geistigen Entwickelung.

Dieses ideale Seyn nun überhaupt, und der erschaffende Affekt desselben, tritt, als bloße Naturerscheinung, heraus, als Talent, für Kunst, für Regierung, für Wissenschaft u. s. w. Es versteht sich von selber, und ist auch jedem, der nur einige Erfahrung in Dingen dieser Art hat, durch diese eigene Erfahrung sattsam bekannt, daß — da der natürliche Affekt für solche Schöpfungen des Talents der Grundaffekt von dem Leben des Talents ist, in welchem sein ganzes übriges Leben aufgeht; daß, sage ich, das wirkliche Talent sich gar nicht zu reizen und zu treiben braucht, durch irgend einen kategorischen Imperativ, zum Fleiße in seiner Kunst, oder in seiner Wissenschaft, sondern daß ganz von selber alle seine Kräfte sich auf diesen seinen Gegenstand richten: ferner, daß ihm, so gewiß er Talent hat, sein Geschäft auch immer gut von statten geht, und die Produkte seiner Arbeit ihm wohl gefallen; und so er immer, innerlich

und äußerlich, vom lieblichen, und wohlgefälligen umfangen wird: daß er endlich mit dieser seiner Thätigkeit nichts außer derselben sucht, noch dafür haben will: indem ganz im Gegentheile er um keinen Preis in der Welt unterlassen würde, was er allein thun mag, oder es anders machen würde, denn also, wie es ihm als recht erscheint, und ihm wohl gefallen kann; und daß er demnach seinen wahren, und ihn ausfüllenden Lebensgenuß nur in solchem Thun, rein und lediglich als Thun, und um des Thuns willen, findet; und was er von der Welt etwa noch außerdem mitnimmt, ihn nicht ausfülle, sondern er es nur deswegen mitnehme, um, von demselben, erneuert und gestärkt, wieder in sein wahres Element zurückzukehren. Und so erhebt schon das bloße natürliche Talent, sowie über die schimpfliche Bedürftigkeit des Sinnlichen, eben so über die genußlose Apathie des Stoikers, weit hinweg, und versetzt seinen Besitzer in eine ununterbrochene Reihe höchstseeliger Momente, für die er nur seiner selbst bedarf, und welche, ohne alle lästige Anstrengung oder Mühe, ganz von selber aus

seinem Leben hervorblühen. Der Genuß einer einzigen, mit Glück in der Kunst oder in der Wissenschaft verlebten Stunde, überwiegt bei weitem ein ganzes Leben voll sinnlicher Genüsse; und schon vor dieser Seeligkeit Bilde würde der sinnliche Mensch, falls es an ihn sich bringen ließe, in Neid, und in Sehnsucht vergehen.

Immer wird, in der so eben vollendeten Betrachtung, ein natürliches Talent, als die eigentliche Quelle und Wurzel des geistigen Lebensgenusses, so wie der Verschmähung des sinnlichen, vorausgesetzt; und an diesem einzelnen Beispiele höherer Moralität, und der Seeligkeit aus ihr, habe ich Sie nur erst heraufführen wollen, zum Allgemeinen. Dieses Talent, ohnerachtet sein Objekt an sich wahrhaft übersinnlich, und der reine Ausdruck der Gottheit ist, wie wir besonders am Beispiele des Schönen gezeigt, will dennoch, und muß wollen, daß dieses geistige Objekt eine gewisse Hülle und tragende Gestalt in der Sinnenwelt erhalte; das Talent will also, in gewissem Sinne, allerdings auch eine bestimmte Gestalt seiner Welt und seiner Umgebung, was

wir in der vorigen Rede an der Sinnlichkeit unbedingt verurtheilt, und verdammt haben; und würde nun der Selbstgenuß des Talents von der zufälligen Realisation oder Nicht-Realisation jenes angestrebten äußeren Objekts abhängig, so wäre es um die Ruhe und den Frieden, selbst des Talentes, geschehen; und die höhere Moralität wäre allem Elende der niedern Sinnlichkeit Preis gegeben. Was nun insbesondre das Talent betrift, so gelingt ihm, so gewiß es Talent ist, der Ausdruck, und die Darstellung seiner Idee, in dem angemessenen Medium, allemal sicher; die begehrte Gestalt und Umgebung kann darum nie außen bleiben: sodann aber ist der eigentliche Sitz seines Genusses unmittelbar nur die Thätigkeit, mit der es jene Gestalt hervorbringt, und die Gestalt macht ihm nur mittelbar Freude, weil nur in ihr die Thätigkeit erscheint: welches man besonders daraus abnehmen kann, daß das wahre Talent nie lange verweilt bei dem, was ihm gelungen ist, noch im wollüstigen Genusse, desselben, und seiner selbst in ihm, beruhet, sondern unaufhaltsam forteilt zu neuen Entwickelungen. Im Allgemeinen

aber, abgesehen vom besonderen Talente, und gesehen auf alles mögliche Leben, in dem das göttliche Seyn rein heraustritt, stelle ich folgendes als Grundsatz auf: so lange die Freude an dem Thun sich noch mit dem Begehren des äußern Produkts dieses Thuns vermischt, ist selbst der höher moralische Mensch in sich selber noch nicht vollkommen im Reinen, und Klaren; und sodann ist in der göttlichen Oekonomie das äußere Mislingen seines Thuns das Mittel, um ihn in sich selbst hineinzutreiben, und ihn auf den noch höhern Standpunkt der eigentlichen Religiosität, d. i. des Verständnisses, was das eigentlich sey, das er liebe und anstrebe, herauf zu erheben. Verstehen Sie dieses im Ganzen, und nach seinem Zusammenhange also:

1) Das in der vorigen Rede deutlich genug abgeleitete, und beschriebene Eine freie Ich, welches, als Reflexion, auch ewig Eins bleibt, wird, als Objekt, d. i. als die lediglich in der Erscheinung vorkommende, reflektirende Substanz, gespalten; nach dem ersten Anblicke, in eine Unendlichkeit; aus einem, für diese Vorlesungen zu tief liegenden Grunde

aber, in ein zu vollendendes System — von Ichen, oder Individuen. (Diese Spaltung ist ein Theil aus der, zu mehrern Mahlen sattsam beschriebnen Spaltung der objektiven Welt, in der Form der Unendlichkeit; gehört somit zur absoluten, durch die Gottheit selbst nicht aufzuhebenden, Grund-Form des Daseyns: Wie in ihr ursprünglich das Seyn sich brach, so bleibt es gebrochen in alle Ewigkeit; es kann daher kein, durch diese Spaltung gesetztes, d. h. kein wirklich gewordnes Individuum, jemals untergehen; welches nur im Vorbeigehen erinnert wird, gegen diejenigen unter unsern Zeitgenossen, welche, bei halber Philosophie, und ganzer Verworrenheit, sich für aufgeklärt halten, wenn sie die Fortdauer, der hier wirklichen Individuen, in höhern Sphären, läugnen.) In sie, diese in der Grundform begründete Individuen, ist das ganze göttliche Seyn, zu unendlicher Fort-Entwickelung aus ihnen selber in der Zeit, gespalten, und an sie, nach der absoluten, und im göttlichen Wesen selbst, gegründeten Regel einer solchen Vertheilung, gleichsam ausgetheilt; indeß nun ferner jedes einzelne

dieser Individuen, als eine Spaltung des Einen, durch seine eigne Form bestimmten Ich, nothwendig diese letztere Form ganz trägt, d. h. laut unsrer vorigen Rede, frei und selbstständig ist, in Beziehung auf die fünf Standpunkte. Jedes Individuum hat daher in seiner freien, durch die Gottheit selbst nicht aufzuhebenden Gewalt, die Möglichkeit der Ansicht, und des Genusses, aus jenen fünf Standpunkten, Seines, dasselbe als reales Individuum charakterisirenden, Antheils an dem absoluten Seyn. So hat jedes Individuum zuförderst seinen bestimmten Antheil an dem sinnlichen Leben, und seiner Liebe; welches Leben ihm als das absolute, und als letzter Zweck, erscheinen wird, so lange die im wirklichen Gebrauche befindliche Freiheit darin aufgeht. Wird es sich aber, vielleicht durch die Sphäre der Gesetzmäßigkeit hindurch, zur höhern Moralität erheben, so wird ihm jenes sinnliche Leben zum bloßen Mittel werden; und es wird seiner Liebe sein Antheil an dem höhern, übersinnlichen und unmittelbar göttlichen Leben, aufgehen. Jeder, ohne Ausnahme, erhält nothwendig durch seinen

bloßen Eintritt in die Wirklichkeit, seinen Antheil an diesem übersinnlichen Seyn; denn außerdem wäre er gar kein Resultat der gesetzmäßigen Spaltung des absoluten Seyns, ohne welches gar keine Wirklichkeit ist, und er wäre gar nicht wirklich geworden; nur kann, gleichfalls jedem ohne Ausnahme, dieses sein übersinnliches Seyn verdeckt bleiben, weil er, sein sinnliches Seyn, und seine objektive Selbstständigkeit, nicht aufgeben mag. Jeder, ohne Ausnahne, sage ich, erhält seinen ihm ausschließend eigenen, und schlechthin keinem andern Individuum außer ihm also zukommenden Antheil am übersinnlichen Seyn, welcher Antheil nun in ihm in alle Ewigkeit fort sich also entwickelt, — erscheinend als ein fortgesetztes Handeln, — wie er schlechthin in keinem andern sich entwickeln kann; — was man kurz den individuellen Charakter seiner höheren Bestimmung nennen könnte. Nicht etwa, daß das göttliche Wesen an sich sich zertheilte; in allen ohne Ausnahme ist gesetzt, und kann auch, wenn sie sich nur frei machen, wirklich erscheinen, das Eine, und unveränderliche göttliche Wesen, wie es in sich

selber ist; nur erscheint dieses Wesen in jedem in einer andern, und ihm allein eigenthümlichen Gestalt. (Das Seyn wie oben gesetzt = A., und die Form = B.; so scheidet das, in B. absolut eingetretene A., absolut in seinem Eintreten, nicht nach seinem Wesen, sondern nach seiner absoluten Reflexionsgestalt, sich in (b + b + b ~) = ein System von Individuen: und jedes nb. hat in sich 1) das ganze und untheilbare A. 2) das ganze und untheilbare B. 3) sein b., das da gleich ist dem Reste aller übrigen Gestaltungen des A. durch (b + b + b ~)))

2) Diesen seinen eigenthümlichen Antheil am übersinnlichen Seyn kann nun keiner sich erdenken, oder aus einer andern Wahrheit durch Schlüsse ableiten, oder, von einem andern Individuum sich bekannt machen lassen, indem dieser Antheil durchaus keinem andern Individuum bekannt zu seyn vermag, sondern, er muß ihn unmittelbar in sich selber finden; auch wird er dies nothwendig ganz von selbst, sobald er nur allen eignen Willen, und alle eignen Zwecke aufgegeben, und rein sich vernichtet hat. Es ist darum zu-

förderst klar, daß über dies, nur jedem in sich selbst aufgehen könnende, nicht im Allgemeinen gesprochen werden kann, und ich hierüber nothwendig abbrechen muß. Wozu könnte auch hier das Sprechen dienen, selbst wenn es möglich wäre? Wem wirklich also seine eigenthümliche höhere Bestimmung aufgegangen ist, der weiß es, wie sie ihm erscheint; und er kann nach der Analogie schließen, wie es im Allgemeinen mit andern sich verhält, falls auch ihnen ihre höhere Bestimmung klar werde. Wem sie nicht aufgegangen ist, dem ist hierüber keine Kunde beizubringen; und es dienet zu nichts, mit dem Blinden von Farben zu reden.

Geht sie ihm auf, so ergreift sie ihn mit unaussprechlicher Liebe, und mit dem reinsten Wohlgefallen; sie, diese seine ihm eigenthümliche Bestimmung, ergreift ihn ganz, und eignet sich an alles sein Leben. Und so ist es denn der allererste Akt der höhern Moralität, welcher auch unausbleiblich, wenn nur der eigne Wille aufgegeben ist, sich findet, daß der Mensch seine, ihm eigenthümliche, Bestimmung ergreife, und durchaus nichts

anderes seyn wolle, als dasjenige, was er, und nur Er, seyn kann, was Er, und nur Er, zufolge seiner höhern Natur, d. i. des Göttlichen in ihm, seyn soll: kurz, daß er eben gar nichts wolle, als das, was er, recht im Grunde, wirklich will. Wie könnte denn ein solcher jemals mit Unlust etwas thun, da er nimmermehr etwas anderes thut, als dasjenige, woran er die höchste Lust hat. Was ich oben von dem natürlichen Talente sagte, gilt noch weit mehr von der, durch vollendete Freiheit erzeugten, Tugend; denn diese Tugend ist die höchste Genialität; sie ist unmittelbar das Walten des Genius, d. h. derjenigen Gestalt, welche das göttliche Wesen in unserer Individualität angenommen. Dagegen ist das Streben, etwas anderes seyn zu wollen, als das, wozu man bestimmt ist, so erhaben und groß auch dieses andere erscheinen möge, die höchste Unmoralität, und aller der Zwang, den man sich dabei anthut, und alle die Unlust, die man darüber erduldet, sind selbst Empörungen gegen die uns warnende göttliche Ordnung, und Auflehnungen unsers Willens gegen den seinigen. Was

ist es denn, das diesen, durch unsre Natur uns nicht aufgegebenen Zweck, gesetzt hat, außer der eigne Wille, die eigne Wahl, die eigne, sich selbst die Ehre gebende, Weisheit? wir sind also weit davon entfernt, den eignen Willen aufgegeben zu haben. Auch ist dieses Bestreben nothwendig die Quelle des höchsten Unglücks. Wir müssen in dieser Lage uns immerfort zwingen, nöthigen, treiben, uns selbst verläugnen; denn wir werden nie gern thun, was wir im Grunde nicht wollen können; auch wird uns die Ausführung nie gelingen, denn wir können gar nicht thun, dasjenige, dem unsre Natur sich versagt. Dies ist die Werkheiligkeit, aus eigner Wahl; vor der z. B. das Christenthum warnt. Es könnte einer Berge versetzen, und seinen Leib brennen lassen, ohne daß es ihm das mindeste hülfe, wenn dies nicht seine Liebe wäre, d. h. wenn es nicht sein eigenthümliches, geistiges Seyn wäre, das nothwendig seinen Affekt bei sich führt. — Wolle seyn, — es versteht sich im Uebersinnlichen, denn im Sinnlichen giebt es überhaupt kein Glück — wolle seyn, was du seyn sollst, was du seyn kannst, und was du eben darum seyn

willst, — ist das Grundgesetz, der höhern Moralität sowohl, als des seeligen Lebens.

3) Diese höhere Bestimmung des Menschen nun, welche derselbe, wie gesagt, mit ganzer und ungetheilter Liebe umfaßt, geht zunächst freilich auf sein eigenes Handeln, vermittelst desselben aber, zweitens, auch auf einen gewissen Erfolg in der Sinnenwelt. So lange der Mensch die eigentliche Wurzel, und den einigen Grundpunkt seines Daseyns noch nicht kennt, werden die genannten zwei Stücke, sein eigentliches inneres Seyn, und der äußere Erfolg desselben, sich ihm vermischen. Es gelinge ihm etwas nicht, und der angestrebte äußere Erfolg bleibe außen, welches zwar niemals an ihm selber liegen wird, denn er will nur, was er kann, sondern an der äußern Umgebung, die seiner Einwirkung nicht empfänglich ist; so wird, durch dieses Mislingen, seine Liebe, die noch einen gemischten Gegenstand hat, nicht befriedigt, und eben dadurch seine Seeligkeit getrübt, und gestört werden. Dies treibt ihn tiefer in sich selber hinein, sich vollkommen klar zu machen, was es eigentlich sey, das er anstrebe, was dage-

gen er in der That und Wahrheit nicht anstrebe, sondern ihm gleichgültig sey. Er wird in dieser Selbstprüfung finden dasselbe, was wir oben deutlich ausgesprochen haben, gesetzt auch, er spräche es nicht mit denselben Worten aus; es sey die Entwickelung des göttlichen Seyns und Lebens in ihm, diesem bestimmten Individuum, die er zunächst, und eigentlich anstrebe; und hierdurch wird denn sein ganzes Seyn, und seine eigentliche Liebe ihm vollkommen klar werden, und er von dem dritten Standpunkte der höhern Moralität, in welchem wir ihn bisher fest gehalten haben, sich erheben in den vierten der Religiosität. Dieses göttliche Leben, wie es lediglich in ihm, und seiner Individualität sich entwickeln kann, und soll, entwickelt sich immerfort, ohne Hinderniß und Anstoß; dies allein ist es, was er eigentlich will; sein Wille geschieht daher immerfort, und es ist schlechthin unmöglich, daß etwas gegen denselben erfolge. Nun begehrt freilich dieses, sein eigenes, inwendiges Leben, immerfort auch auszuströmen in die Umgebungen, und diese nach sich zu gestalten; und nur in die-

sem Streben nach außen zeigt es sich als wahrhaftiges inneres Leben, keinesweges als bloß todte Andacht; aber der Erfolg dieses Strebens nach außen hängt nicht von seinem isolirten individuellen Leben allein ab, sondern von der allgemeinen Freiheit der übrigen Individuen außer ihm: diese Freiheit kann Gott selbst nicht vernichten wollen; drum kann auch der ihm ergebene, und über ihn ins Klare gekommene Mensch, nicht wollen, daß sie vernichtet werde. Er wünscht daher allerdings den äußeren Erfolg, und arbeitet unablässig, und mit aller Kraft, weil er das gar nicht lassen kann, und weil dieses sein eigenstes inneres Leben ist, an der Beförderung desselben; aber er will ihn nicht, unbedingt, und schlechthin, und es stört drum auch seinen Frieden, und seine Seeligkeit keinen Augenblick, wenn derselbe dennoch außen bleibt; seine Liebe und seine Seeligkeit kehrt zurück in sein eigenes Leben, wo sie immer, und ohne Ausnahme sich befriedigt findet. — So viel im allgemeinen. Uebrigens bedarf die so eben berührte Materie einer weitern Auseinandersetzung, die wir der künftigen

Rede vorbehalten, um in der heutigen noch zu der, allgemeine Klarheit über das Ganze verbreitenden, Schlußfolge zu kommen. — Nemlich

4) Alles, was dieser moralisch-religiöse Mensch will und unablässig treibt, hat ihm nun keinesweges an und für sich Werth, — wie es denn auch an sich keinen hat, und nicht an sich das vollkommenste, sondern nur das in diesem Zeit-Momente vollkommenste ist, das in der künftigen Zeit durch ein noch vollkommeneres verdrängt wird, — sondern es hat für ihn darum Werth, weil es die unmittelbare Erscheinung Gottes ist, die er in ihm, diesem bestimmten Individuum, annimmt. Nun ist ursprünglich Gott auch in jedem andern Individuum, außer ihm, gleichfalls in einer eigenthümlichen Gestalt; ohnerachtet er in den mehrern, durch ihren eignen Willen, und aus Mangel an höchster Freiheit, verdeckt bleibt, und so weder ihnen selbst, noch in ihrem Handeln anderen, wirklich erscheint. In dieser Lage ist nun der moralisch-religiöse, — von seiner Seite freilich eingekehrt in seinen Antheil am wahren

Seyn, — von den Seiten anderer Individuen, von den, zu ihm gehörigen, Bestandtheilen des Seyns, abgeschnitten, und getrennt, und es bleibt in ihm ein wehmüthiges Streben, und Sehnen, sich zu vereinigen, und zusammenzuströmen mit den, zu ihm gehörenden, Hälften: nicht zwar, daß dieses Sehnen seine Seeligkeit störe, denn dies ist das fortdauernde Loos seiner Endlichkeit und seiner Unterwürfigkeit unter Gott, welche letztere selbst mit Liebe zu umfassen, ein Theil seiner Seeligkeit ist.

Wodurch nun würde jenes verborgene innere Seyn, wenn es in dem Handeln der andern Individuen herausträte, Werth erhalten, für den vorausgesetzten religiösen Menschen? Offenbar nicht durch sich selbst, wie auch sein eigenes Wesen ihm dadurch nicht Werth hat, sondern weil es ist die Erscheinung Gottes in diesen Individuen. Ferner, wodurch wird er wollen, daß diese Erscheinung für diese Individuen selbst Werth erhalte? Offenbar nur dadurch, daß es von ihnen als die Erscheinung Gottes in ihnen anerkannt werde. Endlich, wodurch wird er

wollen, daß sein eigenes Thun und Treiben für jene Individuen Werth erhalte? Offenbar nur dadurch, daß sie es für die Erscheinung Gottes in ihm erkennen.

Und so haben wir denn nunmehr einen allgemeinen äußern Charakter des moralisch-religiösen Willens, inwiefern derselbe aus seinem innern, ewig in sich verborgenen Leben, herausgeht nach außen. Zuförderst ist der Gegenstand dieses Willens ewig nur die Geisterwelt der vernünftigen Individuen; denn die sinnliche Welt der Objekte ist ihm längst zur bloßen Sphäre herabgesunken. Sein positiver Wille aber an diese Geisterwelt ist der, daß in jedes Individuum Handeln rein diejenige Gestalt erscheine, welche das göttliche Wesen in ihm angenommen, und daß jeder einzelne in aller übrigen Handeln Gott erkenne, wie er außer ihm erscheint, und alle übrigen in dieses einzelnen Handeln gleichfalls Gott, wie er außer ihnen erscheint; daß daher immer und ewig fort, in aller Erscheinung, Gott ganz heraustrete, und daß er allein lebe, und walte, und nichts außer ihm; und allgegenwärtig, und nach allen

Richtungen hin, ewig nur Er erscheine dem Auge des Endlichen.

Also, wie das Christenthum es als Gebet ausspricht: Es komme dein Reich; eben der Weltzustand, da du allein noch bist, und lebest, und regierest, dadurch, daß dein Wille geschehe auf Erden, in der Wirklichkeit, vermittelst der von dir selbst nicht aufzuhebenden Freiheit, so wie er ewig fort geschieht, und gar nichts anderes geschehen kann, im Himmel, in der Idee, in der Welt, wie sie an sich, und ohne Beziehung auf die Freiheit ist. —

Z. B. Da bejammern sie nun, daß des Elendes in der Welt so viel ist, und gehen mit, an sich lobenswerthem Eifer, daran, desselben etwas weniger zu machen! Ach! das dem Blicke zunächst sich entdeckende Elend ist leider nicht das wahre Elend; da die Sachen einmal stehen, wie sie stehen, ist das Elend noch das allerbeste von allem, das in der Welt ist, und, da es trotz allem Elende doch nicht besser wird in der Welt, möchte man fast glauben, daß des Elendes noch nicht genug in ihr sey: daß das Bild Gottes, die

Menschheit, besudelt ist, und erniedriget, und in den Staub getreten, das ist das wahre Elend in der Welt, welches den Religiösen mit heiliger Indignation erfüllt. — Du lin-derst vielleicht, so weit deine Hand reicht, Menschenleiden, mit Aufopferung deiner ei-genen, liebsten Genüsse. Aber begegnet dir dies etwa nur darum, weil dir die Natur ein so zartes, und mit der übrigen Mensch-heit so harmonisch gestimmtes Nervensystem gab, daß jeder erblickte Schmerz schmerzli-cher in diesen Nerven wiedertönt, so mag man dieser deiner zarten Organisation Dank bringen; in der Geisterwelt geschieht deiner That keine Erwähnung. Hättest du die gleiche That gethan, — mit heiligem Unwillen, daß der Sohn der Ewigkeit, in welchem sicher auch ein Göttliches wohnt, durch solche Nich-tigkeiten geplagt werden, und von der Ge-sellschaft so verlassen da liegen solle, — mit dem Wunsche, daß ihm einmal eine frohe Stunde zu Theil werde, in der er fröhlich und dankbar aufblicke zum Himmel, — mit dem Zwecke, daß in deiner Hand ihm die rettende Hand der Gottheit erscheine, und

daß er inne werde, der Arm Gottes sey noch nicht verkürzt, und er habe noch allenthalben Werkzeuge, und Diener genug, und daß ihm Glaube, Liebe, und Hoffnung aufgehen möchten; wäre daher der eigentliche Gegenstand, dem du aufhelfen wolltest, nicht sein Aeußeres, das immer ohne Werth bleibt, sondern sein Inneres; so wäre die gleiche That mit moralisch-religiösem Sinne gethan.

LB
Coburg

Zehnte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung,

Fassen Sie heute nochmals die ganze, hier vor ihren Augen erzeugte, Abhandlung, jetzt, da wir sie zu beschließen gedenken, in Einem Blicke zusammen.

Das Leben an sich ist Eines, bleibt, ohne alle Wandelbarkeit, sich selbst gleich, und ist, da es die vollendete Ausfüllung der in ihm ruhenden Liebe des Lebens ist, vollendete Seeligkeit. Dieses wahre Leben ist im Grunde allenthalben, wo irgend eine Gestalt, und ein Grad des Lebens angetroffen wird; nur kann es, durch Beimischung von Elementen des Todes, und des Nichtseyns, verdeckt werden, und sodann drängt es, durch Quaal und Schmerz und durch Abtödtung dieses unvollkommnen Lebens, seiner Entwicklung sich ent-

gegen. Wir haben diese Entwicklung des wahren Lebens aus dem unvollkommnen, und Scheinleben, womit es anfangs verdeckt seyn kann, mit unsern Augen begleitet; und gedenken heute dieses Leben einzuführen in seinen Mittelpunkt, und es Besitz nehmen zu lassen von aller seiner Glorie. Wir charakterisirten in der letzten Rede das höchste wirkliche Leben — d. h. — da die Wirklichkeit durchaus in einer Reflexionsform stehen bleibt, die absolut unaustilgbare Form aber der Reflexion die Unendlichkeit ist, — dasjenige Leben, das in der unendlichen Zeit abfließet, und das persönliche Daseyn des Menschen zu seinem Werkzeuge gebraucht, und drum als ein Handeln erscheinet — unter der Benennung der höheren Moralität. Wir mußten freilich gestehen, daß, wegen der, durch das Reflexionsgesetz unabänderlich gesetzten Trennung, des Einen göttlichen Wesens in mehrere Individuen, jedes besondern Individuums Handeln nicht umhin könne, einen, von ihm allein nicht abhängenden Erfolg, außer sich, in der übrigen Welt der Freiheit, anzustreben; daß jedoch auch durch das Außenbleiben dieses Erfolgs

die Seeligkeit dieses Individuums nicht gestört werde, falls es nur zum wahren Verständnisse dessen, was es eigentlich unbedingt, und zur Unterscheidung dieses ersten von dem, was es nur unter Bedingung anstrebe, als zu der eigentlichen Religiosität, sich erhebe. Besonders der letzte Punkt war es, über welchen ich auf unsere heutige Rede verwies, und in dieser eine tiefere Erörterung desselben versprach.

Ich vorbereite diese Erörterung durch Erfassung unsers ganzen Gegenstandes aus seinem tiefsten Standpunkte.

Das Seyn — ist da; und das Daseyn des Seyns ist nothwendig Bewußtseyn, oder Reflexion, nach bestimmten, in der Reflexion selber liegenden, und aus ihr zu entwickelnden, Gesetzen: dieses ist der, von allen Seiten nunmehro sattsam auseinander gesetzte Grund — unsrer ganzen Lehre. Das Seyn allein ist es, das da Ist in dem Daseyn, und durch dessen Seyen in ihm allein das Daseyn ist, und das da ewig bleibet in ihm, wie es in sich selber ist, und ohne dessen Seyn in ihm das Daseyn in nichts schwän-

de; niemand zweifelt daran, und niemand, der es nur versteht, kann daran zweifeln. In dem Daseyn aber, als Daseyn, oder in der Reflexion, wandelt schlechthin unmittelbar das Seyn seine, durchaus unerfaßbare, höchstens als reines Leben und That, zu beschreibende Form, in ein Wesen, in eine stehende Bestimmtheit; wie wir uns denn auch über das Seyn nie anders ausgesprochen haben, und nie jemand sich anders darüber aussprechen wird, als so, daß wir von seinem innern Wesen redeten. Ob nun gleich an sich unser Seyn ewig fort das Seyn des Seyns ist, und bleibt, und nie etwas anderes werden kann, so ist doch das, was Wir selbst, und Für uns selbst sind, haben und besitzen, — in der Form unsrer selbst, des Ich, der Reflexion, im Bewußtseyn, — niemals das Seyn an sich, sondern das Seyn, in unsrer Form, als Wesen. Wie hängt denn nun das, in die Form schlechthin nicht rein eintretende Seyn dennoch mit der Form zusammen: stößt dieselbe nicht unwiderbringlich aus von sich: und stellt nicht hin ein zweites, durchaus neues Seyn, welches neue, und zweite

Seyn eben durchaus unmöglich ist? Antwort: Setze nur statt alles Wie ein bloßes Daß. Sie hängt schlechthin zusammen: es giebt schlechthin ein solches Band, welches, höher denn alle Reflexion, aus keiner Reflexion quellend, und keiner Reflexion Richterstuhl anerkennend — Mit und Neben der Reflexion ausbricht. In dieser Begleitung der Reflexion ist dieses Band — Empfindung; und, da es ein Band ist, Liebe, und da es das Band des reinen Seyns ist und der Reflexion, die Liebe Gottes. In dieser Liebe ist das Seyn und das Daseyn, ist Gott und der Mensch, Eins, völlig verschmolzen und verflossen; (sie ist der Durchkreuzungspunkt des obengenannten A. und B.) des Seyns Tragen und Halten seiner Selbst in dem Daseyn, ist, seine Liebe zu sich; die wir nur nicht als Empfindung zu denken haben, da wir sie überhaupt nicht zu denken haben. Das Eintreten dieses seines sich selbst Haltens neben der Reflexion, d. h. die Empfindung dieses seines sich selbst Haltens, ist, Unsere Liebe zu Ihm; oder, nach der Wahrheit, seine eigne Liebe zu sich selber, in der Form der Empfindung; indem wir ihn nicht

zu lieben vermögen, sondern nur er selbst es vermag, sich zu lieben in uns.

Diese, nicht die seinige, noch die unsrige, sondern diese, erst uns beide zu zweien scheidende, so wie zu Einem bindende, Wechselliebe, ist nun zuförderst die Schöpferin unsers oft erwähnten leeren Begriffs eines reinen Seyns, oder eines Gottes. Was ist es denn, das uns hinausführt über alles erkennbare, und bestimmte Daseyn, und über die ganze Welt der absoluten Reflexion? Unsere, durch kein Daseyn auszufüllende, Liebe ist es. Der Begriff thut dabei nur dasjenige, was er eben allein kann, er deutet, und gestaltet diese Liebe, rein ausleerend ihren Gegenstand, der nur durch ihn zu einem Gegenstande wird, von allem, was diese Liebe nicht befriedigt, nichts ihm lassend, als die reine Negation aller Begreiflichkeit, nebst der ewigen Geliebtheit. Was ist es denn, das uns Gottes gewiß macht, außer die schlechthin auf sich selbst ruhende, und über allen, nur in der Reflexion möglichen, Zweifel, erhabene Liebe? und was macht diese Liebe auf sich selber ruhen, außer das, daß sie un-

mittelbar das Sichtragen, und Sichzusammenhalten des Absoluten selber ist. — Nicht die Reflexion, E. V., welche vermöge ihres Wesens sich in sich selber spaltet, und so mit sich selbst sich entzweit; nein, die Liebe, ist die Quelle aller Gewißheit, und aller Wahrheit, und aller Realität.

Der eben dadurch zu einem Inhaltleeren Begriffe ausfallende Begriff von Gott, deutet die Liebe überhaupt, sagte ich. Im lebendigen Leben hingegen, — ich bitte dieses zu bemerken, — ist diese Liebe nicht gedeutet, sondern sie ist, und sie hat, und hält, das geliebte, keinesweges etwa im Begriffe, der ihr nie nachkommt, sondern eben unmittelbar in der Liebe, und zwar also, wie es in sich selber ist, weil sie ja nichts anderes ist, als das Sichselbsthalten des absoluten Seyns. Dieser — Gehalt und Stoff der Liebe nun — ist es, welchen die Reflexion des Lebens zuförderst zu einem stehenden, und objektiven Wesen macht, sodann, dieses also entstandene Wesen, in die Unendlichkeit fort, wiederum spaltet, und anders gestaltet, und so ihre Welt erschafft. Ich frage: was giebt denn für

diese Welt, an der die Form des Wesens, und die Gestalt, offenbar das Produkt der Reflexion sind, den eigentlichen Grundstoff her? Offenbar die absolute Liebe; die absolute: — wie Sie nun sagen wollen — Gottes zu seinem Daseyn; oder — des Daseyns zum reinen Gotte. Und was bleibt der Reflexion? — ihn objektiv hinzustellen, und ins Unendliche fortzugestalten. Aber selbst in Absicht des letzteren, was ist es, das die Reflexion nirgends still stehen läßt, sondern sie unaufhaltsam forttreibt von jedem reflektirten, bei dem sie angekommen ist, zu einem folgenden, und von diesem zu seinem folgenden? Die unaustilgbare Liebe ist es, zu dem, der Reflexion nothwendig entfliehenden, hinter aller Reflexion sich verbergenden, und darum nothwendig in alle Unendlichkeit hinter aller Reflexion aufzusuchenden, reinen und realen Absoluten; diese ist es, welche sie forttreibt durch die Ewigkeit, und sie ausdehnt zu einer lebendigen Ewigkeit. Die Liebe daher ist höher, denn alle Vernunft, und sie ist selbst die Quelle der Vernunft, und die Wurzel der Realität, und die einzige Schöpferin des Le-

bens, und der Zeit; und ich habe dadurch, E. V., den höchsten realen Gesichtspunkt einer Seyns- und Lebens- und Seeligkeitslehre, d. i. der wahren Spekulation, zu welchem wir bis jetzt hinaufstiegen, endlich klar ausgesprochen.

(Endlich, die Liebe, ist, so wie überhaupt Quelle der Wahrheit und Gewißheit, eben so, auch die Quelle der vollendeten Wahrheit, in dem wirklichen Menschen und seinem Leben. Vollendete Wahrheit ist Wissenschaft: das Element aber der Wissenschaft ist die Reflexion. So wie nun diese letztere sich selbst klar wird, als Liebe des Absoluten, und dasselbe, wie sie nun nothwendig muß, erfasset, als schlechthin über alle Reflexion hinausliegend, und derselben, in jeder möglichen Form, unzugänglich, geht sie erst ein in die reine, objektive Wahrheit; so wie sie eben dadurch allein auch fähig wird, die Reflexion, die sich ihr vorher noch immer mit der Realität vermischte, rein auszuscheiden, und aufzufassen, und, alle Produkte derselben an der Realität, erschöpfend aufzustellen, und so, eine Wissenslehre zu begründen. — Kurz, die,

zu göttlicher Liebe gewordne, und drum in Gott sich selbst rein vernichtende, Reflexion, ist der Standpunkt der Wissenschaft; welchen ich, bei dieser schicklichen Gelegenheit, im Vorbeigehen mit angeben wollte.)

Um dies in einer leicht zu behaltenden Form Ihnen zu geben, und an schon geläufiges anzuknüpfen! — Schon zweimal haben wir die Johanneischen Worte: Im Anfang war das Wort u. s. w., in unsern, im unmittelbaren Gebrauche befindlichen Ausdruck, umgesetzt: Zuerst also: im Anfange, und schlechthin bei dem Seyn, war das Daseyn: Sodann, nachdem wir die mannigfaltigen innern Bestimmungen des Daseyns näher erkannt, und dieses Mannigfaltige unter der Benennung, Form, zusammengefaßt hatten, also: Im Anfange, und schlechthin, bei Gott, oder dem Seyn, war die Form. Jetzt, nachdem wir das, uns vorher für das wahre Daseyn gegoltene, Bewußtseyn, mit seiner ganzen mannigfaltigen Form, nur als das Daseyn aus der zweiten Hand, und die bloße Erscheinung desselben; das wahre aber, und absolute Daseyn, in seiner eigenthümlichen Form,

als Liebe, erkennen: sprechen wir jene Worte also aus: Im Anfange: höher denn alle Zeit, und absolute Schöpferin der Zeit, ist die Liebe; und die Liebe ist in Gott, denn sie ist sein Sichselbsterhalten im Daseyn: und die Liebe ist selbst Gott, in ihr ist er, und bleibet er ewig, wie er in sich selbst ist. Durch sie, aus ihr, als Grundstoff, sind, vermittelst der lebendigen Reflexion, alle Dinge gemacht, und ohne sie ist nichts gemacht, was gemacht ist; und sie wird ewig fort, in uns, und um uns herum, Fleisch, und wohnet unter uns, und es hängt bloß von uns selbst ab, ihre Herrlichkeit, als eine Herrlichkeit des ewigen und nothwendigen Ausflusses der Gottheit, immerfort vor Augen zu erblicken.

Das lebendige Leben Ist die Liebe, und hat und besitzt, als Liebe, das Geliebte, umfaßt, und durchdrungen, verschmolzen und verflossen mit ihm: ewig die Eine, und dieselbe Liebe. Nicht die Liebe ist es, welche dasselbe äußerlich vor sich hin stellt, und es zerspaltet, sondern das thut nur die Reflexion. Inwiefern daher der Mensch die Liebe ist, — und dies ist er in der Wurzel seines Le-

bens immer, und kann nichts anderes seyn, obwohl er die Liebe Seiner selbst seyn kann; und inwiefern insbesondere er die Liebe Gottes ist; bleibt er immer und ewig das Eine, wahre, unvergängliche, so wie Gott selbst, und bleibet Gott selbst; und es ist nicht eine kühne Metapher, sondern es ist buchstäbliche Wahrheit, was derselbe Johannes sagt: wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott, und Gott in ihm. Seine Reflexion nur ist es, welche dieses sein eignes, keinesweges ein fremdes Seyn, ihm erst entfremdet, und in der ganzen Unendlichkeit zu ergreifen sucht, dasjenige, was er selbst, immer und ewig, und allgegenwärtig, ist und bleibt. Es ist daher nicht sein inneres Wesen, sein eigenes, ihm selbst, und keinem fremden angehöriges, das da ewig sich verwandelt; sondern nur die Erscheinung dieses Wesens, welches, im Wesen, der Erscheinung ewig unerschwinglich bleibt, ist es, was sich verwandelt. Das Auge des Menschen verdeckt ihm Gott, und spaltet das reine Licht in farbige Strahlen, haben wir zu seiner Zeit gesagt: jetzt sagen wir: Gott wird durch des Menschen Auge ihm ver=

deckt, lediglich darum, weil Er selbst sich durch dieses sein Auge verdeckt wird, und weil sein Sehen nie an sein eigenes Seyn zu reichen vermag. Was er sieht, ist ewig er selber; wie wir auch schon oben sagten: nur sieht er sich nicht so, wie er selber ist, denn sein Seyn ist Eins, sein Sehen aber ist unendlich.

Die Liebe tritt nothwendig ein in der Reflexion, und erscheinet, unmittelbar als ein Leben, das eine persönlich sinnliche Existenz zu seinem Werkzeuge macht, also als ein Handeln des Individuum; und zwar als ein Handeln in einer durchaus ihr eignen, über alle Sinnlichkeit hinaus liegenden Sphäre, in einer völlig neuen Welt. Wo die göttliche Liebe ist, da ist nothwendig diese Erscheinung; denn so erscheint die erstere durch sich, ohne ein dazwischen tretendes neues Princip; und wiederum, wo diese Erscheinung nicht ist, da ist auch die göttliche Liebe nicht. Es ist durchaus vergeblich, dem, der nicht in der Liebe ist, zu sagen: handle moralisch; denn nur in der Liebe geht die moralische Welt auf, und ohne sie giebt es keine; und eben

so überflüßig ist es, dem, der da liebt, zu sagen, handle: denn seine Liebe lebet schon durch sich selbst, und das Handeln, und das moralische Handeln, ist bloß die stille Erscheinung dieses seines Lebens. Das Handeln ist gar nichts an und für sich selbst, und es hat kein eignes Princip; sondern es entfließt still und ruhig der Liebe, so wie das Licht der Sonne zu entfließen scheint, und so wie der innern Liebe Gottes zu sich selbst, die Welt wirklich entfließt. So jemand nicht handelt, so liebt er auch nicht; und wer da glaubt, zu lieben, ohne zu handeln, dessen Phantasie bloß ist durch ein von außen an ihn gebrachtes Bild der Liebe, in Bewegung gesetzt, welchem Bilde keine innere, in ihm selbst ruhende Realität, entspricht. Wer da sagt, ich liebe Gott, sagt derselbe Johannes, und, — nachdem er die Bruderliebe, in einem gewissen sehr richtigen Sinne, selbst als die höhere Moralität aufgestellt hatte, — und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner; oder wie wir, unsrer Zeit angemessener, jedoch gar nicht milder, sagen würden, der ist ein Phantast, — und hat nicht die Liebe

Gottes in ihm bleibend — bleibend, realiter, sie ist nicht die Wurzel seines wahren Lebens, sondern er mag sie sich höchstens nur vorbilden.

Die Liebe ist ewig ganz, und in sich gedrungen, sagten wir; und sie hat in sich, als Liebe, ewig die Realität ganz; bloß und lediglich die Reflexion ist es, welche theilt und spaltet. Darum ist auch — hierdurch kommen wir zu dem Punkte zurück, bei welchem wir in der vorigen Rede stehen blieben, — darum ist auch die Spaltung des Einen göttlichen Lebens in verschiedene Individuen keineswegs in der Liebe, sondern, sie ist lediglich in der Reflexion. Das sich unmittelbar, als handelnd, erscheinende Individuum sonach, und alle außer ihm erscheinende Individuen, sind lediglich, die Erscheinung der Einen Liebe, keineswegs aber, die Sache selbst. In Seinem eigenen Handeln soll die Liebe erscheinen, außerdem wäre sie nicht da: das moralische Handeln Anderer aber ist nicht die ihm unmittelbar zugängliche Erscheinung der Liebe; desselben Ermangeln beweiset gar nicht unmittelbar die Abwesenheit

der Liebe; drum wird, wie wir schon in der vorigen Rede uns ausdrückten, die Moralität, und Religiosität Anderer nicht unbedingt gewollt, sondern mit der Bescheidung in die Freiheit Anderer; und die Abwesenheit dieser allgemeinen Moralität stört nicht den Frieden, der, durchaus auf sich selber ruhenden, Liebe.

Die Moralität und Religiosität des ganzen übrigen Geisterreichs hängt mit dem Handeln jedes besondern Individuum zunächst zusammen, wie zu bewirkendes mit seiner Ursache. Der moralisch-religiöse will Moralität und Religion allgemein verbreiten. Die Absonderung aber zwischen seiner und der andern Religiosität ist lediglich eine Absonderung in der Reflexion. Seine Affektion durch den Erfolg oder Nichterfolg muß daher nach dem Gesetze der Reflexion erfolgen. Aber, wie wir schon oben bei einer andern Gelegenheit ersehen haben, der eigenthümliche Affekt der Reflexion ist Billigung, oder Misbilligung, welche freilich nicht eben kalt seyn muß, sondern, die um so leidenschaftlicher wird, je liebender der Mensch überhaupt ist. Einen Affekt aber führt, die Reflexion, auf

die Moralität anderer, allerdings bei sich; denn diese Reflexion ist die allerhöchste für den Religiosen, und die eigentliche Wurzel der ganzen, mit Affekt zu umfassenden, Welt außer ihm, welche letztere für ihn rein und lediglich eine Geisterwelt ist.

Das so eben gesagte liefert uns die Principien, um die Gesinnung des Religiosen gegen andere, oder dasjenige, was man seine Menschenliebe nennen würde, tiefer zu charakterisiren, als es in der vorigen Rede geschehen konnte.

Zuförderst ist von dieser religiösen Menschenliebe nichts entfernter, als jenes gepriesene Gutseyn, und immer gut seyn, und alles gut seyn lassen. Die letzte Denkart, weit entfernt, die Liebe Gottes zu seyn, ist vielmehr die, in einer frühern Rede sattsam geschilderte, absolute Flachheit, und innere Zerflossenheit, eines Geistes, der weder zu lieben vermag, noch zu hassen. — Den religiösen Menschen kümmert nicht — es sey denn sein besonderer Beruf, für eine würdige Subsistenz der Menschen Sorge zu tragen — die sinnliche Glückseeligkeit des Menschengeschlechts;

und er will kein Glück für dasselbe, außer in den Wegen der göttlichen Ordnung. Durch die Umgebungen sie seelig machen zu wollen, kann er nicht begehren; eben so wenig, als es Gott begehren kann: denn Gottes Wille und Rathschluß, auch über sein verbrüdertes Geschlecht, ist immer der seinige. So wie Gott will, daß keiner Friede und Ruhe finde, außer bei ihm; und daß jeder, bis zur Vernichtung seiner selbst, und der Einkehrung in Gott, immerfort geplagt, und genagt sey; so will es auch der Gott ergebene Mensch. Wiederfindend ihr Seyn in Gott, wird er ihr Seyn lieben; ihr Seyn außer Gott hasset er innig, und dies ist eben seine Liebe zu ihrem eigentlichen Seyn, daß er ihr beschränkendes Seyn hasset. Ihr wähnet, sagt Jesus, ich sey gekommen, Frieden zu bringen auf Erden, — Frieden: eben jenes Gutseynlassen alles dessen, was da ist; — nein, da ihr nun einmal seyd, wie ihr seyd, bringe ich euch das Schwerdt. Auch ist der religiöse Mensch weit entfernt von dem, gleichfalls bekannten, und oft empfohlnen, Bestreben derselben erwähnten Flachheit, sich über

die Zeitumgebungen etwas aufzubinden, damit man eben in jener behaglichen Stimmung bleiben könne; sie umzudeuten, und ins Gute, ins Schöne, herüber zu erklären. Er will sie sehen, wie sie sind in der Wahrheit, und er sieht sie so, denn die Liebe schärft auch das Auge; er urtheilt streng und scharf, aber richtig, und dringt in die Principien der herrschenden Denkart.

Sehend auf das, was die Menschen seyn könnten, ist sein herrschender Affekt eine heilige Indignation über ihr unwürdiges, und ehrloses Daseyn: sehend darauf, daß sie im tiefsten Grunde doch alle ihr Göttliches tragen, nur daß es in ihnen nicht bis zur Erscheinung hindurch dringt; betrachtend, daß sie durch alles, was man ihnen verargt, doch sich selbst den allergrößten Schmerz zufügen, und daß dasjenige, was man geneigt ist, ihre Bosheit zu nennen, doch nur der Ausbruch ihres eigenen tiefen Elendes ist; bedenkend, daß sie nur ihre Hand ausstrecken dürften, nach dem immerfort sie umgebenden Guten, um im Augenblicke würdig und seelig zu seyn: überfällt ihn die innigste Wehmuth,

und der tiefste Jammer. Seinen eigentlichen Haß, erregt lediglich der Fanatismus der Verkehrtheit, welcher sich nicht damit begnügt, selbst in seiner eigenen Person nichtswürdig zu seyn, sondern, so weit er zu reichen vermag, alles eben so nichtswürdig zu machen strebt, als er selbst ist, und den jeder Anblick eines Beßern außer ihm, innig empört, und zum Hasse aufreizt. Denn — indeß das erstbeschriebene nur armes Sünderwerk ist, ist das letzte, Werk des Teufels; denn auch der Teufel hasset das Gute, nicht schlechthin darum, weil es gut ist; wodurch derselbe völlig undenkbar würde: sondern aus Neid, und weil er selbst es nicht an sich zu bringen vermag. So wie, unserer neulichen Schilderung zufolge, der von Gott begeisterte, will, daß ihm, und allen seinen Brüdern, von allen Seiten und in allen Richtungen, ewig fort nur Gott entgegenstrahle, wie er ist in ihm selber; so will umgekehrt der, von sich selbst begeisterte, daß ihm, und allen seinen Menschen, von allen Seiten, und in allen Richtungen, ewig fort, nur das Bild seiner eigenen Nichtswürdigkeit entgegenstrahle. Er

überschreitet durch dieses Heraustreten aus seiner Individualität, die natürliche, und menschliche, Grenze des Egoismus, und macht sich zum allgemeinen Ideale, und Gotte; welches alles, eben also, der Teufel auch thut.

Endlich, ganz entschieden, unveränderlich, und ewig sich gleich bleibend, offenbaret im Religiosen die Liebe zu seinem Geschlechte sich dadurch, daß er, schlechthin nie, und unter keiner Bedingung, es aufgiebt, an ihrer Veredlung zu arbeiten, und, was daraus folgt, schlechthin nie, und unter keiner Bedingung, die Hoffnung von ihnen aufaufgiebt. Sein Handeln ist ja die nothwendige Erscheinung seiner Liebe; wiederum aber geht sein Handeln nothwendig nach außen, und setzt ein Außen für ihn, und setzt seinen Gedanken, daß in diesem Außen etwas wirklich werden solle. Ohne Vertilgung jener Liebe in ihm, kann weder dieses Handeln, noch dieser sein nothwendiger Gedanke beim Handeln, jemals wegfallen. So oft er auch abgewiesen werde von außen, ohne den gehofften Erfolg, wird er in sich selbst zurück getrieben, schöpfend aus der, in ihm ewig

fortfließenden Quelle der Liebe, neue Lust und Liebe, und neue Mittel; und wird fortgetrieben von ihr zu einem neuen Versuche, und wenn auch dieser mislänge, abermals zu einem neuen; jedesmal vorausſetzend, was bisher nicht gelungen sey, könne diesmal gelingen, oder auch das nächstemal, oder doch irgend einmal, und falls auch Ihm überhaupt nicht, doch etwa, durch seine Beihülfe, und zufolge seiner Vorarbeiten, einem folgenden Arbeiter. So wird ihm die Liebe eine ewig fortrinnende Quelle von Glauben und Hoffnung; nicht an Gott oder auf Gott: denn Gott hat er allgegenwärtig in sich lebend, und er braucht nicht erst an ihn zu glauben, und Gott giebt sich ihm ewig fort ganz, so wie er ist, und er hat darum nichts von ihm zu hoffen; sondern von Glauben an Menschen, und Hoffnung auf Menschen. Dieser unerschütterliche Glaube nun, und diese nie ermüdende Hoffnung ist es, durch welche er sich über alle die Indignation, oder den Jammer, mit denen die Betrachtung der Wirklichkeit ihn erfüllen mag, hinwegsetzen kann, sobald er will, und den sichersten Frieden,

und die unzerstörbarste Ruhe, einladen kann in seine Brust, sobald er ihrer begehrt. Blicke er hinaus über die Gegenwart in die Zukunft! — und er hat ja für diesen Blick die ganze Unendlichkeit vor sich, und kann Jahrtausende über Jahrtausende, die ihm nichts kosten, daran setzen, so viele er will.

Endlich — und wo ist denn das Ende? — endlich muß doch alles einlaufen, in den sichern Hafen der ewigen Ruhe und Seeligkeit; endlich einmal muß doch heraustreten das göttliche Reich: und Seine Gewalt, und Seine Kraft, und Seine Herrlichkeit.

Und so hätten wir denn die Grundzüge zu dem Gemälde des seeligen Lebens, soweit ein solches Gemälde möglich ist, in Einen Punkt vereinigt. Die Seeligkeit selbst besteht in der Liebe, und in der ewigen Befriedigung der Liebe, und ist der Reflexion unzugänglich: der Begriff kann dieselbe nur negativ ausdrücken, so auch unsere Beschreibung, die in Begriffen einhergeht. Wir können nur zeigen, daß der Seelige des Schmerzes, der Mühe, der Entbehrung frei ist; worin seine Seeligkeit selbst, positiv, bestehe, läßt sich

nicht beschreiben, sondern nur unmittelbar fühlen.

Unseelig macht der Zweifel, der uns hier hin reißet, und dorthin, die Ungewißheit, welche eine undurchdringliche Nacht, in der unser Fuß keinen sichern Pfad findet, vor uns her verbreitet. Der Religiöse ist der Möglichkeit des Zweifels, und der Ungewißheit, auf ewig entnommen. In jedem Augenblicke weiß er bestimmt, was er will, und wollen soll; denn ihm strömt die innerste Wurzel seines Lebens, sein Wille, unverkennbar, ewig fort unmittelbar aus der Gottheit: ihr Wink ist untrüglich, und für das, was ihr Wink sey, hat er einen untrüglichen Blick. In jedem Augenblicke weiß er bestimmt, daß er in alle Ewigkeit wissen wird, was er wolle, und solle, daß in alle Ewigkeit die, in ihm aufgebrochne, Quelle der göttlichen Liebe nicht versiegen, sondern unfehlbar ihn festhalten, und ihn ewig fortleiten werde. Sie ist die Wurzel seiner Existenz; sie ist ihm nun einmal klar aufgegangen, und sein Auge ist mit inniger Liebe auf sie geheftet; wie könnte Jene vertrocknen, wie könnte dieses wo anders hin

sich wenden! Ihn befremdet nichts, was irgend um ihn herum vorgeht. Ob er es begreife, oder nicht; daß es in der Welt Gottes ist, und daß in dieser nichts seyn kann, das nicht zum Guten abzwecke, weiß er sicher.

In ihm ist keine Furcht über die Zukunft, denn ihn führt das absolut seelige ewig fort derselben entgegen; keine Reue über das Vergangene, denn inwiefern er nicht in Gott war, war er nichts, und dies ist nun vorbei, und erst seit seiner Einkehr in die Gottheit ist er zum Leben gebohren; inwiefern er aber in Gott war, ist recht und gut, was er gethan hat. Er hat nie etwas sich zu versagen, oder sich nach etwas zu sehnen, denn er besitzt immer und ewig die ganze Fülle alles dessen, das er zu fassen vermag. Für ihn ist Arbeit und Anstrengung verschwunden; seine ganze Erscheinung fließt, lieblich und leicht aus, aus seinem Innern, und löset sich ab von ihm ohne Mühe. Um es mit den Worten eines unsrer großen Dichter zu sagen:

Ewig klar, und spiegelrein und eben,
Fließt das zephyrleichte Leben
Im Olymp, den Seeligen dahin.
Monde wechseln und Geschlechter fliehen —
Ihrer Götterjugend Rosen blühen,
Wandellos im ewigen Ruin.

So viel, E. V., habe ich Ihnen in diesen Vorlesungen über das wahre Leben, und über die Seeligkeit desselben, mittheilen wollen. Es ist sehr wahr, daß man über diesen Gegenstand noch lange fortreden könnte, und daß es besonders sehr interessant seyn würde, den moralisch religiösen Menschen, nachdem man ihn im Mittelpunkte seines Lebens kennen gelernt hat, von da aus zu begleiten in das gewöhnliche Leben, bis auf die gemeinsten Angelegenheiten, und Umgebungen, und da ihn anzuschauen, in seiner ganzen, wahrhaft rührenden, Liebenswürdigkeit und Heiterkeit. Aber, ohne eine gründliche Erkenntniß jener ersten Grundpunkte, zerfließt eine solche Beschreibung dem Zuhörer gar leicht, entweder in eine leere Deklamation, oder in ein, nur ästhetisch gefallendes, aber keinen wahren Grund seines Bestehens in sich tragendes, Luftgebilde: und dies ist der

Grund, warum wir der Fortsetzung uns lieber enthalten. Für die Principien haben wir genug, vielleicht sogar zu viel gesagt.

Um dem ganzen Werke seinen angemessenen Schluß anzufügen, lade ich Sie nur noch auf Eine Stunde ein.

Eilfte Vorlesung.

Ehrwürdige Versammlung,

Der Gegenstand unserer Untersuchung ist, so weit er hier erschöpft werden sollte, durch unsere letzte Rede vollends erschöpft, und ich habe dem Ganzen nur noch die allgemeine Nutzanwendung hinzuzufügen; mich haltend, wie sich versteht, innerhalb der Grenzen, welche das freie, und liberale Verhältniß, das diese Reden zwischen Ihnen, Ehrwürdige Versammlung, und mir geknüpft haben, und das heute zu Ende geht, und die wohlbegründete gute Sitte, mir setzen.

Mein Wunsch war, mich Ihnen so innig als möglich mitzutheilen, Sie zu durchdringen, und von Ihnen, meinem Sinne nach, durchdrungen zu werden. — Ich glaube auch wirklich, daß es mir gelungen ist, die Be-

griffe, welche hier zur Sprache gebracht wer-
den sollten, mit einer, wenigstens vorher
nicht also erreichten, Klarheit auszusprechen;
so wie auch, diese Begriffe in ihrem natür-
lichen Zusammenhange hinzustellen. Aber
selbst bei der klärsten Darstellung der Be-
griffe, und bei sehr richtiger Erfassung dieser
Begriffe durch den Zuhörer, kann noch im-
mer eine große Kluft befestigt bleiben,
zwischen dem Geber, und dem Empfänger,
und es kann der Mittheilung, an ihrer mög-
lichen Innigkeit, gar vieles abgehen; und man
hat in diesem unsern Zeitalter auf diesen
Mangel, als auf die eigentliche Regel, von
der das Gegentheil nur die Ausnahme ist, zu
rechnen.

Dieser Mangel an Innigkeit des Em-
pfangens der dargebotenen Belehrung, in un-
serm Zeitalter, hat zwei Hauptgründe.

Zuförderst nemlich giebt man sich nicht,
wie man sollte, mit ganzem Gemüthe, son-
dern etwa nur mit dem Verstande, oder mit
der Phantasie, dem dargebotenen Unterrichte,
hin. Man betrachtet es im ersten Falle le-
diglich, mit Wißbegier, oder Neubegier, um

zu sehen, wie sich das nun machen, und gestalten möge; übrigens indifferent gegen den Inhalt, ob er nun so, oder so, ausfalle. Oder man belustigt im zweiten Falle sich bloß an der Reihe der Bilder, der Erscheinungen, der etwa gefallenden Worte, und Redensarten, die vor unserer Phantasie vorbeigeführt werden; übrigens eben so indifferent gegen den Inhalt. Man stellt es eben außer sich selbst, und von sich selbst abgesondert, vor sich hin, und scheidet es ab von sich; statt, wie man sollte, es zu versuchen, an seiner wahrhaftigen Liebe, und zu sehen, wie es dieser zusagen möge. Man setzt sodann leicht auch bei dem Geber dieselbe Stimmung voraus, glaubend, daß es ihm lediglich darum zu thun sey, spekulirend die Zeit, auf eine Art, die nicht unangenehm seyn möge, hinzubringen, seinen Scharfsinn, und seine dialektische Kunst bewundern zu lassen, schöne Phrasen zu machen, und dergleichen. Durch die Aufwerfung der Frage aber — sey es auch nur in seinem eigenen Herzen, — obwohl derselbe selbst liebend und lebendig ergriffen seyn möge, von dem, was

er sagt, und durch die Voraussetzung, daß er auch wohl Uns also zu ergreifen wünschte, wenn er es vermöchte; — würden wir die Grenzen der individuellen Rechte zu überschreiten, demselben eine Schmach zuzufügen, vielleicht gar ihn zum Schwärmer umzuwandeln, befürchten. — Nun wird zwar, falls man die erwähnte Voraussetzung auch da nicht macht, wo man sie doch machen könnte, und sollte, dem Geber kein Schaden zugefügt, indem dieser, über dieses, hinter seinen wahren Gesinnungen weit zurückbleibendes fremdes Urtheil, sich leicht wird hinwegsetzen können; wohl aber wird dem Empfänger ein Schade zugefügt, denn diesem fällt die ertheilte Belehrung allemal so aus, wie er sie nimmt, und sie erhält für ihn keine Beziehung auf das Leben, wenn nicht er selber diese Beziehung ihr giebt. Jene kalte und indifferente Beschauung durch den bloßen Verstand ist der Charakter der wissenschaftlichen Denkart, und alle wirkliche Entwickelung von Wissenschaft hebt an mit dieser Indifferenz für den Inhalt, indem die Richtigkeit der Form allein interessirt, bleibt auch, bis

zu ihrer vollständigen Erzeugung in dieser Indifferenz beruhend; wie sie aber vollendet hat, strömt sie zurück in das Leben, auf welches zuletzt doch alles sich bezieht. Unser Zweck bei den gegenwärtigen Vorlesungen war zu allernächst nicht wissenschaftlich, ohnerachtet nebenbei mancherlei Rücksichten auf mir bekannte wissenschaftliche Bedürfnisse meiner Zuhörer genommen wurden; sondern er war praktisch. Wir müssen daher heute, am Beschlusse stehend, allerdings bekennen, daß wir nichts dagegen haben dürften, falls jemand voraussetzte, daß es uns mit dem in diesen Vorlesungen vorgetragenen ganzer, und völliger Ernst, gewesen sey, daß die aufgestellten Grundsätze bei uns auch mit vom Leben ausgegangen seyen, und in dasselbige zurückgriffen, daß wir allerdings gewünscht hätten, daß sie auch auf die Liebe und das Leben unserer Zuhörer einfließen möchten; und daß wir erst in dem Falle, daß dieses wirklich geschehen, unsern Zweck für vollkommen erreicht halten, und glauben würden, daß die Mittheilung so innig gewesen sey, wie sie seyn sollte.

Ein zweites Hinderniß inniger Mittheilung in unserm Zeitalter ist die herrschende Maxime, keine Parthey nehmen zu wollen, und sich nicht zu entscheiden, Für oder Wider; welche Denkart sich Skepticismus nennt, und auch noch andere vornehme Namen annimmt. Wir haben, auch schon im Laufe dieser Vorlesungen, über dieselbe gesprochen. Ihr Grund ist absoluter Mangel an Liebe, sogar an der allergewöhnlichsten zu sich selber; — der tiefste Grad der oben beschriebenen Zerflossenheit des Geistes, da der Mensch nicht einmal über sein eigenes Schicksal sich zu kümmern vermag, oder auch wohl die wahrhaft brutale Meinung, daß Wahrheit kein Gut sey, und daß an der Erkenntniß derselben nichts liege. Um über diesen, keinesweges Scharfsinn, sondern den allerhöchsten Grad des Stumpfsinns, verrathenden Skepticismus hinauszukommen, muß man aufs wenigste darüber mit sich einig werden, ob es überall Wahrheit gebe, ob sie erreichbar sey für den Menschen, und ob sie ein Gut sey. Ich muß am Schlusse dieser Reden bekennen, daß, falls jemand heute sogar

über die eben genannten Punkte, noch nicht im Reinen wäre; — ja, sogar in dem Falle, daß er wenigstens über die hier vorgetragenen Resultate sich noch Bedenkzeit zur Entscheidung zwischen dem Ja, oder Nein, erbäte, und etwa, übrigens die Fertigkeit des Vortrages billigend, ein Urtheil über die Sache selber nicht zu haben bekennte, — daß, sage ich, zwischen diesem und mir, die Mittheilung, und gegenseitige Wechselwirkung, am allerflächsten ausgefallen wäre; und Dieser nur eine Vermehrung seines stehenden Vorraths von möglichen Meinungen erhalten hätte, indeß Ich ihm etwas vorzüglicheres zudachte. Mir ist, — nicht so gewiß, wie die Sonne am Himmel, oder dieses Gefühl meines eigenen Körpers, sondern unendlich gewisser, daß es Wahrheit, und dem Menschen zugängliche, und von ihm klar zu begreifende Wahrheit, gebe: auch mag ich wohl überzeugt seyn, daß auch ich an meinem Theile, diese Wahrheit, aus einem gewissen, mir eigenthümlichen, Punkte, und in einem gewissen Grade der Klarheit, ergriffen habe, denn außerdem würde ich ja wohl schweigen,

und es vermeiden, mündlich und schriftlich zu lehren; endlich, mag ich auch wohl davon überzeugt seyn, daß dasjenige, was ich, unter andern auch hier, vorgetragen, jene ewige, unwandelbare, und alles ihr gegenüberstehende, zur Unwahrheit machende, Wahrheit, sey; denn außerdem würde ich ja nicht Das vorgetragen haben, sondern vielmehr das andere, welches ich für Wahrheit hielte. — Man hat seit langer Zeit im größern lesenden und schreibenden Publikum, gereimt, und reimlos, den Verdacht auf mich zu bringen gesucht, daß ich der, zuletzt geäußerten, sonderbaren Meinung, zu seyn scheine; ich habe vielfältig auf demselben Wege des Drucks, bekannt, und eingestanden; aber — der Buchstabe erröthet nicht — scheint man zu denken, und zu verharren in der guten Hoffnung von mir, daß ich schon noch einmal der Beschuldigung, die man zu diesem Zwecke immerfort wiederholt, mich schämen werde; ich habe drum einmal, Angesichts einer zahlreichen und ehrwürdigen Versammlung, und derselben ins Auge schauend, die Wahrheit jener Anklage gegen mich

mündlich eingestehen wollen. Auch ist es von jeher bei aller Mittheilung, und so auch bei der, in diesen Reden an Sie, Ehrwürdige Versammlung, alles Ernstes mein Zweck, und meine Absicht gewesen, das, was ich erkannt habe, den andern zuförderst durch alle, in meiner Gewalt stehende, Mittel, klar und verständlich zu machen, und, so viel an mir liegt, sie zum Verstehen zu zwingen; wo sodann, — wie ich auch Dessen sicher war, — die Ueberzeugung, von der Wahrheit, und Richtigkeit des Vorgetragenen, sich von selbst einfinden werde; also ist es allerdings von jeher, und so auch jetzt, mein Zweck gewesen, meine Ueberzeugung zu verbreiten, — Proselyten zu machen, oder, mit welchen Worten noch, diejenigen, die sie hassen, jene Absicht, die ich sehr freimüthig zugestehe, ausdrücken wollen. Jene, mir gar oft und auf alle Weise empfohlne Bescheidenheit, zu sagen: sehen Sie da meine Meinung, und wie ich für meine Person die Sache ansehe, indem ich freilich noch überdies der Meinung bin, daß diese meine Meinung um nichts besser ist, als alle die übrigen Meinungen, welche ge-

hegt worden sind, seit dem Anfange der Welt, und noch werden gehegt werden, bis an das Ende derselben, — jene Bescheidenheit, sage ich, kann ich, aus dem angeführten Grunde, und überdies auch noch deswegen nicht, an mich bringen, weil ich diese Bescheidenheit als die größte Unbescheidenheit erkenne, und es für eine fürchterliche und des Abscheus würdige Arroganz halte, zu glauben, es wolle jemand wissen, wie wir für unsere Person ein Ding ansehen; und den Mund zur Lehre zu öfnen, so lange man nur noch seines Meinens, keineswe-ges aber seines Wissens sich bewußt ist. Freilich muß ich hinterher, nachdem die Sache geschehen ist, mich darein ergeben, daß man mich nicht verstanden hat, und eben deswegen auch nicht überzeugt worden ist, weil es kein äußeres logisches Zwangsmittel zum Verstehen giebt, sondern das Verständniß, und die Ueberzeugung, nur aus dem Innersten des Lebens heraus, und seiner Liebe, sich entwickeln: aber schon im Voraus in das Nichtverständniß mich ergeben, und schon während der Mittheilung, als auf etwas,

das da erfolgen solle, darauf zu rechnen, dieses kann ich nicht; und ich habe es nie, und auch bei diesen Vorlesungen nicht, gethan.

Die jetzt genannten Hinderungen einer innigeren und fruchtbareren Mittheilung über ernsthafte Gegenstände, werden immerfort frisch erhalten, und erneuert, selbst bei denen, die wohl Lust, und Kraft hätten, sich darüber zu erheben, durch die täglichen Umgebungen, welche man im Zeitalter antrift. — Sie werden, E. B., so wie meine Meinung nur deutlicher heraustreten wird, finden, daß ich bisher dieser Dinge weder geradezu erwähnt, noch indirekt auf sie hingedeutet habe: jetzt aber habe ich, sehr reifen Ueberlegungen und Erwägungen zu Folge, mich enschlossen, zum Beschlusse, jene Umgebungen, in ihrer Existenz anzuerkennen, sie aus ihrem Princip zu würdigen, und durch diese tiefere Ansicht Sie, soviel ich, und soviel überhaupt eine fremde Kraft dies vermag, auf die Zukunft dagegen auszurüsten.

Es soll mich davon nicht abhalten, der, mir sehr wohl bekannte, fast allgemeine Haß

gegen das, was man Polemik nennt; denn dieser Haß geht selbst aus jener Umgebung hervor, mit welcher ich den Streit aufnehme, und ist eins ihrer vornehmsten Bestandtheile. Wo er nicht etwas noch nichtswürdigeres ist, wovon tiefer unten, da ist er aufs mindeste die krankhafte Abneigung von aller schärferen Unterscheidung und Auseinandersezzung, zu der jede Kontroverse allerdings nöthigt; und die unüberwindliche Liebe zu der, ehemals sattsam beschriebenen, Verworrenheit, und Verflossenheit, aller Gegensätze.

Eben so wenig soll mich davon abhalten die, gar häufig sich vernehmen lassende, Vermahnung; man müsse über dergleichen Dinge sich hinwegsetzen, und sie verachten. Es ist nicht zu erwarten, daß in unserm Zeitalter irgend ein Mann, von klarer Erkenntniß und Charakter, es an Verachtung werde fehlen lassen, gegen die Voraussetzung, er könne für seine Person durch Urtheile aus jenen Umgebungen heraus beleidigt und herabgesetzt werden; und jene Ermahner selbst mögen wohl nicht bedenken, welche Fülle von Verachtung sie selber, durch die Meinung, sie

erst müßten uns an die schuldige Verachtung erinnern, verdienen, und oft auf der Stelle erhalten.

Es soll mich davon nicht abhalten die gewöhnliche Voraussetzung, daß man lediglich darum widerspreche, streite, und polemisire, um eine persönliche Leidenschaftlichkeit zu befriedigen, und wiederum wehe zu thun, dem, der uns etwa wehe gethan habe; — durch welche Voraussetzung eben schwache, und von einer festen Wahrheit, und ihrem Werthe nichts wissende Menschen, sogar einen ehrenvollen Grund zu erhalten glauben, um die, ohnedies aus ihrer Behaglichkeit sie aufstörende Polemik, mit Fuge zu hassen, und zu verachten. Denn daß jemand glaube, nur aus irgend einem persönlichen Interesse könne man sich gegen etwas setzen, beweiset nichts mehr, als daß dieser, für seine Person, es lediglich aus diesem Grunde könne, und daß, wenn Er einmal polemisiren sollte, allerdings nur persönliche Gehäßigkeit die Triebfeder davon seyn würde; und hier nehmen wir denn den oben ertheilten Rath, dergleichen Dinge zu verachten, gern an; denn daß ein

solcher ohne weiteren Beweis uns als seines gleichen festsetze, ist eine Beschimpfung, die nur mit Verachtung erwiedert werden kann, und von jedem rechtlichen Menschen es wird.

Auch soll mich davon nicht abhalten, daß man sagt: es sind nur wenige, die also sagen, oder denken: denn diese Behauptung ist eben eine Unwahrheit, mit der die tadelnswürdige Furchtsamkeit der Bessern sich etwas aufbindet. Milde gerechnet denken neun und neunzig Hunderttheile in den gebildeten Ständen in Deutschland also; und in den höchsten Zirkeln, welche den Ton angeben, ist es am ärgsten; und eben darum kann auch das angezeigte Verhältniß demnächst sich noch nicht vermindern, sondern es wird sich vermehren; und wenn es auch nur wenige Sprecher der Parthei giebt, und solche, die den Geist desselben gedruckt aussagen, so kommt dies lediglich daher, weil allenthalben die Sprecher die wenigern sind; was aber nicht drucken läßt, das liest, und erquickt sich in der geheimsten Stille seines Gemüths an dem getroffenen Abdrucke seiner wahren Gesinnung.

Daß das letztere in der That sich also verhalte, und wir durch die Beschuldigung dem Publikum gar nicht Unrecht thun, gehet, so sorgfältig auch dasselbe über seine Aeußerungen wachen mag, so lange es seine Fassung behält, dennoch sodann unwidersprechlich hervor, sobald es in Leidenschaft gebracht wird; welches allemal erfolgt, wenn man einen seiner Sprecher und Vormünder antastet. Sie stehen sodann alle auf, Mann für Mann, und vereinigen sich gegen den gemeinschaftlichen Feind, als ob jeder einzelne in seinem theuersten Besitzthume sich angegriffen glaubte.

Wie man daher auch mit allen einzelnen uns bekanntgewordenen Personen, dieser Parthey, fertig werden, und über sie hinwegkommen möge; so soll man doch, über die Sache selber, mit der bloßen Verachtung sich nicht hinwegsetzen; indem es die Sache der entschiedenen Majorität, ja beinahe der allgemeinen Einstimmigkeit ist, und noch lange es bleiben wird. Auch sieht diese sorgfältige Vermeidung einer Berührung mit jenen Dingen, und der Vorwand, man sey dazu zu vornehm, der Feigheit nicht unähnlich,

und es scheint, als ob man doch, in jenen Winkeln, sich zu beflecken befürchtete; da ja vielmehr das kräftige Sonnenlicht jeder Höle Finsterniß muß zerstreuen können, ohne drum die Finsterniß in sich aufzunehmen. Die Augen der Blinden in diesen Hölen kann es freilich nicht eröffnen, wohl aber kann es den Sehenden zeigen, wie es in diesen Hölen aussieht.

In frühern Vorlesungen haben wir gezeigt, und auch in diesen von Zeit zu Zeit berührt, daß die herrschende Denkart des Zeitalters die Begriffe von Ehre und Schande geradezu umkehre, und das wahrhaft entehrende, sich zum Ruhme, die wahre Ehre hingegen, sich zur Schande, anrechne. So ist, wie jedem, der nur ruhig gehört hat, unmittelbar eingeleuchtet haben muß, der obenerwähnte Skepticismus, den unter der Benennung des Scharfsinns das Zeitalter sich zur Ehre anzurechnen pflegt, offenbarer Stumpfsinn, Flachheit, und Schwäche des Verstandes. Ganz besonders aber, und vorzüglich, gilt diese totale Verkehrtheit des Zeitalters, in Beziehung auf Religion. Ich müßte

durchaus alle meine Worte an Ihnen verloren haben, wenn ich Ihnen nicht wenigstens so viel einleuchtend gemacht hätte, daß alle Irreligiosität auf der Oberfläche der Dinge, und in dem leeren Scheine, befangen bleibt, und eben darum einen Mangel an Kraft und Energie des Geistes voraussetzt, somit nothwendig Schwäche, des Kopfes sowohl, als des Charakters, verräth; dagegen die Religion, als sich erhebend über den Schein, und eindringend in das Wesen der Dinge, nothwendig den glücklichsten Gebrauch der Geisteskräfte, den höchsten Tiefsinn, und Scharfsinn, und die davon unabtrennliche höchste Stärke des Charakters entdeckt; daß daher, nach den Principien aller Urtheile über Ehre, der Irreligiose geringgeschätzt, und verachtet, der Religiose aber hochgeachtet werden müßte. — Die herrschende Denkart des Zeitalters kehrt das um. Nichts bringt bei der Majorität desselben unmittelbarer, und sicherer Schande, als wenn man sich auf einem religiösen Gedanken oder einer solchen Empfindung, ergreifen läßt; nichts kann, was daraus folgt, sicherer Ehre brin-

gen, als wenn man von dergleichen Gedanken und Empfindungen sich frei erhält. Was bei dieser Gesinnung dem Zeitalter einige Beschönigung zu geben scheint, ist dies, daß es die Religion nur als Superstition zu denken vermag, und daß es ein Recht zu haben glaubt, diese Superstition, als etwas, worüber es hinweg sey, und, da sie und die Religion Eins seyen, alle Religion, zu verachten. Hierin spielt nun dem Zeitalter sein Unverstand, und seine unermeßliche Ignoranz, die aus diesem Unverstande stammt, zwei schlimme Streiche auf einmal. Denn zuförderst ist es gar nicht wahr, daß das Zeitalter über die Superstition hinweg sey; das Zeitalter ist, wie man bei jeder Gelegenheit mit Augen sehen kann, innerlich noch davon angefüllt, denn es erschrickt und zittert bei jeder kräftigen Berührung der Wurzel des Aberglaubens: sodann aber, und was die Hauptsache ist, ist die Superstition selbst der absolute Gegensatz zur Religion, sie ist auch nur Irreligiosität, nur in einer andern Form; sie ist die schwermüthige Irreligiosität, dagegen dasjenige, was das Zeitalter

gern an sich brächte, wenn es könnte, nur als Befreiung jener von Schwermüthigkeit — die leichtsinnige Irreligiosität seyn würde. Nun läßt sich zwar wohl einsehen, wie einem in der letzten Stimmung ein wenig wohler in seinem Muthe seyn könne, als in der ersten; — und kann man auch diese kleine Verbesserung ihres Zustandes den Menschen gönnen; wie aber, durch diese Veränderung in der außerwesentlichen Form, die, im Wesen bleibende, Irreligiosität, verständig, und achtungswürdig werde, wird nie ein Verständiger begreifen.

Also die Majorität des Zeitalters verachtet unbedingt die Religion. — Wie macht sie es denn nun möglich, diese Verachtung zur That und Aeußerung zu bringen? Greift sie die Religion an mit Vernunftgründen? Wie könnte sie, da sie von der Religion schlechthin gar nichts weiß? Oder etwa mit Spotte? Wie könnten sie, da der Spott schlechthin irgend einen Begriff von dem Verspotteten voraussetzt, dergleichen diese doch durchaus nicht haben? Nein, sie sagen bloß wörtlich wieder, daß da und da das und das gesagt

sey, was etwa auf die Religion sich beziehen könnte; und, ohne weiter von dem ihrigen etwas hinzu zu thun, lachen sie eben, und jeder Höfliche lacht zur Gesellschaft mit; keinesweges, als ob der erste, oder irgend einer seiner Nachfolger, innerlich in seinem Gemüthe von einer lächerlichen Vorstellung, welches ja ohne einen Begriff durchaus unmöglich ist, wirklich angeregt sey, sondern lediglich, zufolge des allgemeinen Paktum; und so lacht bald die ganze Gesellschaft; ohne daß irgend ein Einzelner eines Grundes zum Lachen sich bewußt ist, jeder aber denkt, sein Nachbar möge wohl einen solchen Grund haben.

Um an der Gegenwart selber, ja unmittelbar an dem, was wir hier treiben, die Illustration weiter fortzusetzen! — die Erzählung, wie ich überhaupt darauf gebracht worden, in dieser Stadt populäre philosophische Vorlesungen für ein gemischtes Publikum zu halten, würde zuweit führen. Dies aber einmal gesetzt, begreift jeder, der einige Kenntnisse von der Sache hat, daß, wenn der bloß scientifische Zweck beiseite gesetzt

wird, für ein gemischtes Publikum, von der Philosophie nichts allgemein interessantes, und allgemein verständliches, übrig bleibt, als die Religion; daß dies, religiöse Gesinnungen zu wecken, der eigentliche und wahre Zweck dieser Vorträge sey, hatte ich nun am Schlusse meiner Vorlesungen vom vorigen Winter, welche nunmehr auch zum Nachlesen, und zum Nachlesen für diesen Zweck, gedruckt sind, bestimmt ausgesprochen; eben so wie ich die Erläuterung hinzugefügt hatte, daß Jene Vorlesungen nur eine Vorbereitung dieses Geschäfts seyen, daß wir in ihnen nur das Hauptsächlichste von der Sphäre der Verstandes-Religion durchmessen hätten, die ganze Sphäre der Vernunft-Religion aber unberührt geblieben sey. Es war von mir zu erwarten, daß, falls ich diese Unterhaltungen jemals wieder aufnähme, ich sie da aufnehmen würde, wo ich sie hatte fallen lassen. — Ich mußte ferner einen Gegenstand für populäre Vorlesungen, auf eine populäre Weise, bezeichnen; ich fand, die Benennung, Anweisung zu einem seeligen Leben, würde diese Vorlesungen erschöpfend

charakterisiren. Ich glaube auch noch bis heute, daß ich darin nicht fehlgegriffen habe: und Sie selbst, E. V., können, nachdem Sie selbst die Abhandlung bis zu Ende gehört haben, entscheiden, ob sie eine Anweisung zum seeligen Leben gehört haben, und ob Sie etwas anderes gehört haben, als eine solche Anweisung. Und so geschah es denn, daß eine solche Anweisung durch die öffentlichen Zeitungen angekündigt wurde; so wie ich dies, noch bis diesen Augenblick, ganz schicklich und natürlich finde.

Gar nicht unerwartet aber würde mir gewesen seyn, und eben so natürlich würde ich gefunden haben, daß einer Majorität, wie der beschriebenen, meine Ankündigung, und mein ganzes Unternehmen, als unübertrefflich komisch erschienen wäre, und daß sie darin eine reiche Quelle des Lachens für sich entdeckt hätten. Ganz natürlich würde ich gefunden haben, wenn Zeitungsherausgeber, und Redaktoren fliegender Blätter, in meinem Hörsaale stehende Referenten angestellt hätten, um die hier ergiebig fließende Quelle des Lächerlichen, auch in ihre Blätter zu lei-

ten, und um sie zur Aufheiterung ihrer Leser zu gebrauchen. — „Anweisung zu einem seeligen „Leben!" Wir wissen zwar freilich nicht, was der Mann durch Leben, und durch seeliges Leben, verstehen möge, aber es ist doch immer eine sonderbare Zusammensetzung von Worten, die, also verbunden, an unser Ohr noch nicht getroffen sind; es läßt sich leicht absehen, daß dabei nichts, als Dinge heraus kommen werden, von denen ein wohlgezogener Mann in guter Gesellschaft nicht gern spricht; und auf alle Fälle — hätte denn der Mann nicht voraussehen können, daß wir über ihn lachen würden? da er nun, falls er ein vernünftiger Mensch wäre, dies um jeden Preis müßte vermeiden wollen, so ist seine Ungeschicktheit klar; wir wollen vorläufig lachen, zufolge des allgemeinen Paktum; vielleicht, daß während dieses Lachens noch einem unter uns ein eigner Einfall und Zusatz kommt, der dieses Lachen begründe.

Es wäre nicht unmöglich, daß ein solcher Einfall käme. Z. B. Könnte man nicht sagen: „Wie seelig ist doch der Mann selber „zu preisen, der andern Anweisung zum see-

„ligen Leben geben will!" Auf den ersten Blick scheint nun die Wendung schon witziger; aber nehmen wir uns die Geduld, einen zweiten Blick auf sie zu werfen. Den Fall wirklich gesetzt, daß der, von dem die Rede, bei der klaren Einsicht seiner Grundsätze, sich ganz wohl und ruhig befände, so hätte man ihm wohl dadurch, daß man ihm so etwas nachsagt, eine rechte Schmach zufügt? — „Ja, aber so etwas von sich sel„ber zu sagen; ist das nicht ein unverschäm„tes Selbstlob?" — Geradezu von sich gesagt haben wird man es ohne Zweifel nicht; denn ein gesetzter Mensch dürfte wohl, außer ihm selbst, noch andere Gegenstände haben, von denen er reden könnte, falls er reden will. Wenn aber in der Behauptung: es gebe eine gewisse Denkart, die Frieden, und Ruhe über das Leben verbreite, und in dem Versprechen, man wolle diese Denkart andern bekannt machen, die Voraussetzung nothwendig liegt, man habe diese Denkart selbst, und habe, da sie nicht anders könne, denn Frieden geben, durch sie Frieden, und Ruhe gewonnen; und man vernünftiger Weise das

erste gar nicht sagen kann, ohne das zweite stillschweigend anzuerkennen; so muß man freilich folgen lassen, was da folgt. Und wäre denn das eine so große Unverschämtheit, die ein unauslöschbares Ridikule gäbe, wenn man es, durch den Zusammenhang dazu genöthigt, hätte merken lassen, daß man sich für keinen Stümper, und für keinen schlechten, und elenden Menschen halte?

Allerdings, E. V., ist gerade dies die einzige Unverschämtheit, und das einzige Ridikule bei der Majorität, von der wir reden; und wir liefern durch das so eben gesagte den innigsten Geist ihres Lebens zu Tage. Alles Verkehr unter den Menschen soll nach dem, dieser Majorität vielleicht selbst verborgnen, dennoch aber allen ihren Urtheilen zu Grunde liegenden Princip, sich gründen, auf die stillschweigende Voraussetzung, daß wir alle auf dieselbe Weise arme Sünder sind: wer die andern außer sich für etwas Besseres nimmt, der ist ein Thor; wer sich selbst ihnen für etwas Besseres giebt, der ist ein anmaaßender Geck: beide werden verlacht. — Arme Sünder: in Kunst und Wissenschaft; —

wir können und wissen freilich alle nichts, jeder will jedoch auch gern ein Wort mitsprechen: das sollen wir gegenseitig einander demüthig bekennen, und verstatten, und reden, und reden lassen; wer es aber anders nimmt, und im Ernste thut, als ob er etwas wüßte oder vermöchte, handelt gegen das Paktum, und ist anmaaßend. Arme Sünder im Leben: — der letzte Zweck von unser aller Regungen, und Bewegungen ist der, unsere äußerlichen Umstände zu verbessern; wer weiß das nicht? freilich erfordert die vertragsmäßige Lebensart, daß man das dem andern nicht geradezu unter die Augen sage, wie denn auch dieser nicht verbunden ist, es mit lauten Worten zu gestehen, sondern hiebei gewisse Vorwände vertragsmäßig verstattet sind; aber stillschweigend voraussetzen muß es jeder lassen, und wer gegen die stillschweigende Voraussetzung sich setzt, ist anmaaßend, und ein Heuchler oben drein.

Aus dem aufgestellten Princip stammt die bekannte Klage gegen die wenigen Bessern in der Nation, welche Klage man allenthalben hören, und allenthalben gedruckt lesen

kann; die Klage: Wie, der Mann will uns mit dem Schönen, und Edlen unterhalten! Wie wenig kennt er uns! Gebe er, in geschmacklosen Späßen, uns das treue Gegenbild unsers eignen frivolen und trivialen Lebens; Denn Das gefällt uns, und dann ist er unser Mann, und kennt auch sein Zeitalter. Wir sehen selbst freilich wohl ein, daß jenes, was wir nicht mögen, vortrefflich, und das, was uns gefällt, schlecht und elend ist: aber dennoch mögen wir nur das letzte, denn — so einmal sind wir. — Aus diesem Princip stammen alle die Vorwürfe von Arroganz, und Unbescheidenheit, welche die Schriftsteller einander in offenem Drucke, und die Weltleute einander in Worten machen; und die ganze Fülle des stehenden und ausgeprägten Witzes, der sich im öffentlichen Umlaufe findet. Ich mache mich, wenn die Probe angestellt werden sollte, anheischig, den ganzen Schatz von Spott, in der Welt, — höchstens den tausendsten Theil davon ausgenommen — entweder auf das Princip; er weiß noch nicht, daß die Menschen arme Sünder sind, oder auf das, er glaubt besser

zu seyn, als wir andern alle, oder auf beide zugleich, zurückzuführen. In der Regel sind beide Principien vereinigt. So lag, im Sine jener Majorität, das Ridikûle einer Anweisung zum seeligen Leben nicht bloß darin, daß ich glaubte eine solche Anweisung geben zu können, sondern auch darin, daß ich voraussetzte, Zuhörer, und in der zweiten Stunde wiederkommende Zuhörer, für eine solche Anweisung zu finden, und, falls ich sie dennoch fände, darin, daß diese glaubten, es sey hier etwas für sie zu holen.

In jener Voraussetzung der gleichen Sündhaftigkeit aller, lebt nun jene Majorität immerfort; dieselbe Voraussetzung muthet sie immer jedwedem an; und wer dagegen verstößt, über den lacht sie, wenn man sie bei guter Laune läßt, oder erboset sich gegen ihn, wenn man sie in den Harnisch bringt; — welches unter andern auch durch dergleichen tiefere Untersuchungen ihres wahren Wesens, wie die gegenwärtige war, zu geschehen pflegt. Durch diese Voraussetzung nun wird sie eben schlecht, profan, irreligiös, und dies immer mehr, je länger sie darin verharrt. Ganz umge-

kehrt hält der gute, und rechte Mensch, obwohl er seine Mängel erkennt, und an der Verbesserung derselben unablässig arbeitet, sich nicht für radikal schlecht, und für einen substantiellen Sünder; denn wer sich in seinem Wesen als solchen anerkennt, mithin sich darein ergiebt, der ist es eben deswegen, und bleibt es. Neben dem, was ihm fehlt, anerkennt der gute Mensch auch, was er hat, und muß es anerkennen, denn das eben soll er ja brauchen. Daß er dabei nicht sich selbst die Ehre gebe, versteht sich; denn wer noch ein Selbst hat, an dem ist sicher gar nichts gutes. Eben so wenig setzt er, wie er auch etwa theoretisch von seiner Umgebung denken möge, in seinem wirklichen Verkehr mit den Menschen, diese, als schlecht, und als arme Sünder, voraus, sondern er setzt sie als gut voraus. Mit der Sündhaftigkeit in ihnen hat er nichts zu thun, und an diese wendet er sich gar nicht, sondern er wendet sich an das in ihnen dennoch gewiß verborgene Gute. Auf alles das, was in ihnen nicht seyn soll, rechnet er gar nicht, und verfährt, als ob es gar nicht da wäre: dagegen rechnet er

festiglich auf dasjenige, was nach den obwaltenden Umständen in ihnen seyn soll, als auf etwas das da eben seyn muß, das vorausgesetzt, und unter keiner Bedingung ihnen erlassen wird. Falls er z. B. lehrte, will er von der Zerstreutheit nicht verstanden seyn, sondern nur von der Aufmerksamkeit; denn die Zerstreutheit soll nicht seyn, und es kommt zuletzt weit mehr darauf an, daß man aufmerken lerne, als daß man gewisse Sätze lerne. Die Scheu vor gewissen Wahrheiten will er gar nicht schonen, und zahm machen, sondern er will ihr trotzen; denn diese Scheu soll nicht seyn, und wer die Wahrheit nicht ertragen kann, der soll sie von ihm nicht erhalten; die Festigkeit des Charakters dürfte zuletzt noch mehr werth seyn, als irgend eine positive Wahrheit, und man dürfte, ohne die erstere, etwas der letztern ähnliches wohl überhaupt nicht an sich bringen können. — Aber will er denn nicht gefallen, und wirken? Allerdings; aber nur durch das Rechte, und in den Wegen der göttlichen Ordnung; auf andre Weise will er schlechthin nicht, weder wirken, noch gefallen.

Es ist eine gar gutmüthige Voraussetzung jener Majorität, daß mancher, sonst rechtliche Mann, — sey es in Kunst, in Lehre, oder in Leben, — ihnen gern gefallen wolle, daß er dies nur nicht recht anzustellen wisse, weil er sie, diese tiefen Charaktere, nicht recht kenne, daß sie also es ihm sagen müßten, wie sie es gern hätten. Wie wäre es, wenn er sie unendlich tiefer durchschaute, als sie selbst es je vermögen werden; aber von dieser seiner Erkenntniß für sein Handeln mit ihnen Notiz nehmen, nur nicht wollte, weil er sich eben nichts daraus macht, ihnen zu Willen zu leben, und es ihnen nicht recht machen will, ehe nicht sie selber erst ihm recht geworden sind?

Und so habe ich Ihnen denn, E. V., neben der Schilderung der gewöhnlichen Umgebung im Zeitalter, zugleich das Mittel angegeben, sich über dieselbe gründlich hinwegzusetzen, und sich von ihr auszuscheiden. Man schäme sich nur nicht weise zu seyn; sey man es auch allein, in einer Welt von Thoren. Was ihren Spott anbelangt, so habe man nur den Muth, nicht sogleich mitzulachen, sondern einen Augen-

blick ernsthaft zu bleiben, und das Ding ins Auge zu fassen: um das Lachen kommt man darum nicht; der rechte Witz liegt bei solcher Gelegenheit im Hintergrunde, und dieser ist für uns; und so weit der gute Mensch den schlechten überhaupt überwiegt, soweit überwiegt auch sein Witz den des schlechten. Was ihre Liebe, und ihren Beifall betrift, so habe man nur den Muth, entschieden darauf Verzicht zu thun, denn man wird ohnedies, ohne selbst schlecht zu werden, denselben nimmermehr erhalten; — und dieses allein ists, was selbst die Bessern in unsern Tagen so lähmt, und schwächt, und die gegenseitige Anerkennung derselben, und ihre Vereinigung, so hindert, daß sie es nicht aufgeben wollen, zwei unvereinbare Dinge, ihr eignes Rechtthun, und den Beifall der Gemeinheit, zu vereinigen, und sich nicht entschließen mögen, das Schlechte als schlecht zu erkennen. Hat man nur einmal, über diese Hofnung, und dieses Bedürfniß, sich hinweggesetzt, so hat man nichts weiter zu fürchten; das Leben geht seinen ordentlichen Gang fort; und jene können wohl hassen, aber sie können wenig schaden; auch

vermindert sich, nachdem auch sie, von ihrer Seite, die Hoffnung aufgeben müssen, uns zu ihres Gleichen zu machen, um vieles ihr böser Wille, und sie werden geneigter, uns zu verbrauchen wie wir sind; und das äusserste gesetzt, ist Ein guter Mensch, wenn er nur konsequent ist, und entschlossen, stärker, denn hundert schlechte.

Und so glaube ich denn alles gesagt zu haben, was ich hier sagen wollte, und beschließe hiermit diese Vorlesungen; nicht unbedingt wünschend Ihren Beifall, E. V., sondern, falls er mir zu Theil werden sollte, ihn also wünschend, daß er Sie, und mich ehren möge.

Beilage
zu der sechsten Vorlesung.

Die Hauptlehre des Christenthums, als einer besondern Anstalt, Religion im Menschengeschlecht zu entwickeln: daß in Jesu zu allererst, und auf eine, keinem andern Menschen also zukommende Weise, das ewige Daseyn Gottes eine menschliche Persönlichkeit angenommen habe, daß alle übrigen nur durch ihn, und vermittelst der Wiederholung seines ganzen Charakters in sich, zur Vereinigung mit Gott kommen könnten; sey ein bloß historischer, keinesweges aber ein metaphysischer Satz, heißt es im Texte (S. 166.). Es ist vielleicht nicht überflüßig, die Unterscheidung, auf welche die erwähnte Aeußerung sich gründet, hier noch klärer auseinander zu setzen; da ich bei dem größeren Publikum, dem ich jetzt dieselbe im Drucke vorlege, nicht eben so, wie bei der Mehrzahl meiner unmittelbaren Zuhörer, voraussetzen darf, daß ihnen aus meinen übrigen Lehren, jene Unterscheidung geläufig sey.

Wo die Ausdrücke streng genommen werden, ist das Historische, und das Metaphysische geradezu entgegengesetzt; und was nur wirklich historisch ist, ist gerade deswegen nicht metaphysisch, und umgekehrt. Historisch nemlich, und das rein Historische an jeder möglichen Erscheinung, ist dasjenige, was sich nur eben als bloßes, und absolutes Faktum, rein für sich dastehend, und abgerissen von allem übrigen, auffassen, keineswegs aber aus einem höhern Grunde erklären, und ableiten läßt: metaphysisch dagegen, und der metaphysische Bestandtheil jeder besondern Erscheinung, ist dasjenige, was aus einem höhern und allgemeinern Gesetze nothwendig folgt, und aus demselben abgeleitet werden kann; somit gar nicht lediglich als Faktum erfaßt wird, und, der Strenge nach, nur durch Täuschung für ein solches gehalten wird, da es in Wahrheit gar nicht als Faktum, sondern zufolge des in uns waltenden Vernunftgesetzes also erfaßt wird. Der letztgenannte Bestandtheil der Erscheinung geht niemals bis zu ihrer Wirklichkeit, und niemals geht die wirkliche Erscheinung in ihm vollständig auf, und es sind darum in aller wirklichen Erscheinung diese beiden Bestandtheile unabtrennlich verknüpft.

Es ist das Grundgebrechen aller, ihre

Grenzen verkennenden, vermeintlichen Wissenschaft, (des transscendenten Verstandesgebrauchs) wenn sie sich nicht begnügen will, das Faktum, rein als Faktum zu nehmen, sondern es metaphysicirt. Da unter der Voraussetzung, dasjenige, was eine solche Metaphysik auf ein höheres Gesetz zurückzuführen sich bemüht, sey in der That lediglich faktisch, und historisch, es ein solches, wenigstens im gegenwärtigen Leben uns zugängliches Gesetz, nicht geben kann, so folgt daraus, daß die beschriebne Metaphysik, willkührlich voraussetzend, es finde hier eine Erklärung statt, — welches ihr erster Fehler ist, — sich noch überdies auf das Erdichten legen, und durch eine willkührliche Hypothese die vorhandne Kluft ausfüllen müsse, welches ihr zweiter Fehler ist.

In Beziehung auf den vorliegenden Fall nimmt man das Urfaktum des Christenthums historisch, und rein als Faktum, wenn man nimmt, was am Tage liegt, daß Jesus gewußt habe, was er eben weiß, früher als irgend ein andrer es gewußt hat, und gelehrt, und gelebt habe, wie er hat; — ohne noch weiter wissen zu wollen, wie dieses alles ihm möglich gewesen: was man denn auch, zufolge einleuchtender, nur hier nicht mitzutheilender Grundsätze, in diesem Leben

nimmermehr erfahren wird. Durch, das Faktum überfliegenden, Verstandesgebrauch aber, metaphysicirt, wird dasselbe Faktum, wenn man es in seinem Grunde zu begreifen strebt, und etwa zu diesem Behufe eine Hypothese, wie das Individuum Jesus, als Individuum, aus dem göttlichen Wesen hervorgegangen sey, aufstellet. — Als Individuum, habe ich gesagt: denn wie die ganze Menschheit aus dem göttlichen Wesen hervorgehe, läßt sich begreifen, und hat durch die vorstehenden Vorlesungen begreiflich gemacht werden sollen, und ist, nach uns, der Inhalt des Eingangs des Johanneischen Evangelium.

Nun kommt es uns insbesondre, die wir die Sache historisch nehmen, nicht darauf an, auf welche von den beiden Weisen irgend jemand den aufgestellten Satz nehmen wolle, sondern zunächst nur darauf, auf welche von den beiden Weisen Jesus selber, und sein Apostel Johannes, ihn genommen haben, und die übrigen befugt gewesen seyen, ihn zu nehmen; und es ist allerdings der bedeutendste Bestandtheil unsrer Behauptung, daß das Christenthum selber, d. h. zunächst Jesus, jenen Satz durchaus nicht metaphysisch genommen habe.

Wir bringen unsre Beweißführung auf folgende Sätze zurück.

1) Jesus von Nazareth hat die allerhöch-

ste, und den Grund aller andern Wahrheiten enthaltende, Erkenntniß, von der absoluten Identität der Menschheit mit der Gottheit, in Absicht des eigentlichen Realen an der erstern, ohne Zweifel besessen. — Ueber diesen, auch nur historischen Satz, müßte zu allererst ein jeder, für den der folgende Beweis etwas beweisen soll, mit mir einverstanden seyn; und ich ersuche mein Zeitalter, über diesen Punkt sich ja nicht zu übereilen. Meines Erachtens wird nicht leicht jemand, der nicht dieselbe Erkenntniß, von der Einen Realität, schon vorher, auf einem andern Wege, erhalten, und sie in sich lebendig werden lassen, sie da finden, wo ich sie, auch erst hindurchgegangen durch jene Bedingung, gefunden habe. Hat aber jemand nur erst diese Bedingung erfüllt, und sich dadurch erst das Organ verschaft, mit welchem allein das Christenthum aufgefaßt werden kann, so wird er nicht nur jene Grundwahrheit im Christenthume klar wiederfinden, sondern es wird sich ihm auch über die übrigen, oft sehr sonderbar scheinenden Aeußerungen derselben Schriften, ein hoher und heiliger Sinn verbreiten.

2) Die Art und Weise dieser Erkenntniß in Jesu Christo, welche der zweite Punkt ist, auf den es ankommt, läßt sich am besten charakterisiren durch den Gegensatz mit der

Art und Weise, auf welche der spekulative Philosoph zu derselben Erkenntniß kommt. Der letztere geht aus von der, an sich der Religion fremden, und für sie profanen Aufgabe seiner Wißbegier, das Daseyn zu erklären. Diese Aufgabe findet er, allenthalben, wo ein gelehrtes Publikum vorhanden ist, schon durch andere ausgesprochen vor sich, und findet Mitarbeiter um die Auflösung unter seinen Vorgängern, und Zeitgenossen. Ihm kann es nicht einfallen, um der bloßen ihm klar gewordnen Aufgabe willen, sich für etwas besonderes und ausgezeichnetes zu halten. Ferner spricht die Aufgabe, als Aufgabe, seinen eignen Fleiß, und seine ihm klar bewußte persönliche Freiheit an; seiner Selbstthätigkeit gar klar sich bewußt, kann er sich eben so wenig für inspirirt halten.

Setzet endlich, daß die Lösung ihm gelinge, und ihm auf die einzig rechte Weise, durch das Religions-Prinzip, gelinge, so liegt sein Fund doch immer in einer Reihe von vorbereitenden Untersuchungen, und ist auf diese Weise für ihn ein natürliches Eräugniß. Die Religion ist nur nebenbei, und nicht rein und lediglich als Religion, sondern zugleich als das lösende Wort des Räthsels, welches die Aufgabe seines Lebens ausmachte, an ihn gekommen.

So verhielt es sich nicht mit Jesu. Er ist zuförderst schlechthin nicht von irgend einer spekulativen Frage, welche durch die, später, und im Verlaufe der Erforschung jener Frage, ihm gekommene Religions-Erkenntniß nur gelöst worden wäre, ausgegangen: denn — er erklärt durch sein Religions-Princip schlechthin nichts in der Welt, und leitet nichts ab aus jenem Princip; sondern trägt ganz allein, und ganz rein nur dies vor, als das einzige des Wissens würdige, liegen lassend alles übrige, als nicht werth der Rede. Sein Glaube, und seine Ueberzeugung ließ es über das Daseyn der endlichen Dinge auch nicht einmal zur Frage kommen. Kurz, sie sind eben gar nicht da für ihn, und allein in der Vereinigung mit Gott ist Realität. Wie dieses Nichtseyn denn doch den Schein des Seyns annehmen könne, von welcher Bedenklichkeit alle profane Spekulation ausgeht, wundert ihn nur nicht.

Eben so wenig hatte er seine Erkenntniß durch Lehre von außen, und Tradition; denn, bei der wahrhaft erhabenen Aufrichtigkeit, und Offenheit, die aus allen seinen Aeußerungen hervorleuchtet — hier setze ich freilich abermals bei meinem Leser voraus, daß er durch seine eigne Verwandschaft zu dieser Tugend, und durch ein tieferes Studium der

Lebensbeschreibung Jesu einen anschaulichen Begriff von jener Aufrichtigkeit sich verschaffe — hätte er in diesem Falle das gesagt, und seine Jünger nach seinen eignen Quellen hingewiesen. — Daraus, daß er selbst auf eine richtigere Religions-Kenntniß vor Abraham hindeutet, und einer seiner Apostel bestimmt auf Melchisek hinweiset, folgt nicht, daß Jesus durch unmittelbare Tradition mit jenem Systeme zusammengehangen habe; sondern er kann sehr füglich das, ihm schon in ihm selber aufgegangene, beim Studium Moses nur wiedergefunden haben; indem auch aus einer Menge anderer Beispiele hervorgeht, daß er die Schriften des alten Testaments unendlich tiefer erfaßte, als die Schriftgelehrten seiner Zeit, und die Mehrzahl der unsrigen; indem auch er ausging, wie es scheint, von dem hermeneutischen Princip, daß Moses und die Propheten nicht Nichts, sondern Etwas, hätten sagen wollen.

Jesus hatte seine Erkenntniß weder durch eigne Spekulation, noch durch Mittheilung von außen, heißt: er hatte sie eben schlechthin durch sein bloßes Daseyn; sie war ihm erstes und absolutes, ohne irgend ein anderes Glied, mit welchem sie zusammengehangen hätte; rein durch Inspiration, wie Wir

hinterher, und im Gegensatze mit unserer Erkenntniß, uns darüber ausdrücken; Er selbst aber nicht einmal also sich ausdrücken konnte. — Und zwar, welche Erkenntniß hatte er auf diese Weise? Daß alles Seyn nur in Gott gegründet sey: mithin, was da unmittelbar folgt, daß auch sein eignes Seyn mit dieser, und in dieser Erkenntniß, in Gott gegründet sey, und unmittelbar aus ihm hervorgehe. Was da unmittelbar folgt, sagte ich; denn für uns ist das letztere allerdings ein Schluß vom Allgemeinen aufs Besondre, weil wir insgesammt erst unser vorher vorhandenes persönliches Ich, als das hier vorkommende Besondere, an dem allgemeinen vernichten müssen: keinesweges aber eben also — was als die Hauptsache ich zu bemerken bitte — bei Jesu. Da war kein zu vernichtendes, geistiges, forschendes oder lernendes, Selbst; denn erst in jener Erkenntniß war sein geistiges Selbst ihm aufgegangen. Sein Selbstbewußtseyn war unmittelbar die reine, und absolute Vernunftwahrheit selber; seyend, und gediegen, und bloßes Faktum des Bewußtseyns, keinesweges, wie bei uns andern allen, genetisch, aus einem vorhergegangenen andern Zustande, und drum kein bloßes Faktum des Bewußtseyns, sondern ein Schluß. In dem, was ich so eben

bestimmt auszusprechen mich bemühte, dürfte wohl der eigentliche persönliche Charakter Jesu Christi, welcher, wie jede Individualität, nur einmal gesetzt seyn kann in der Zeit, und in derselben nie wiederholt werden, bestanden haben. Er war die, zu einem unmittelbaren Selbstbewußtseyn gewordene, absolute Vernunft, oder, was dasselbe bedeutet, Religion.

3) In diesem absoluten Faktum ruhte nun Jesus, und war in ihm aufgegangen; er konnte nie es anders denken, wissen, oder sagen, als daß er eben wisse, daß es so sey, daß er es unmittelbar in Gott wisse, und daß er auch dies eben wisse, daß er es in Gott wisse. Eben so wenig konnte er seinen Jüngern eine andere Anweisung zur Seeligkeit geben, außer die, daß sie werden müßten, wie Er: denn daß seine Weise, da zu seyn, beseelige, wußte er an sich selber; anders aber, außer an sich selbst, und als seine Weise da zu seyn, kannte er das beseeligende Leben gar nicht, und konnte es drum auch nicht anders bezeichnen. Er kannte es ja nicht im allgemeinen Begriffe, wie der spekulirende Philosoph es kennet, und es zu bezeichnen vermag; denn er schöpfte nicht aus dem Begriffe, sondern lediglich aus seinem Selbstbewußtseyn. Er nahm es lediglich historisch; und wer es so nimmt, wie wir so

eben uns darüber erklärt haben, der nimmt es, unsers Erachtens nach seinem Beispiele, auch nur historisch. Es war zu der und der Zeit im Jüdischen Lande ein solcher Mensch; und damit gut. — Wer aber nun noch ferner zu wissen begehrt, durch welche — entweder willkührliche Veranstaltung Gottes, oder, innere Nothwendigkeit in Gott — ein solches Individuum möglich, und wirklich geworden, der überfliegt das Faktum, und begehrt zu metaphysiciren das nur historische.

Für Jesus war eine solche Transscendenz schlechthin unmöglich; denn für diesen Behuf hätte er sich, in seiner Persönlichkeit, von Gott unterscheiden, und sich abgesondert hinstellen, und sich über sich selber, als ein merkwürdiges Phänomen, verwundern, und sich die Aufgabe stellen müssen, das Räthsel der Möglichkeit eines solchen Individuum, zu lösen. Aber es ist ja der allerhervorspringendste, immer auf dieselbe Weise wiederkommende Zug im Charakter des Johanneischen Jesus, daß er von einer solchen Absonderung seiner Person von seinem Vater gar nichts wissen will, und andern, welche sie zu machen versuchen, sie ernstlich verweißt; daß er immerfort annimmt, wer ihn sehe, sehe den Vater, und wer ihn höre, höre den Vater, und das sey alles Eins;

und daß er ein Selbst an ihm, über dessen ungebührliche Erhebung der Mißverstand ihm Vorwürfe macht, unbedingt abläugnet, und wegwirft. Ihm war nicht der Jesus Gott, denn einen selbstständigen Jesus gab er nicht zu; wohl aber war Gott Jesus, und erschien als Jesus. Von jener Selbstbeschauung aber, und Verwunderung über sich selber, war — ich will nicht sagen, ein Mann wie Jesus, in Beziehung auf welchen wohl die bloße Lossprechung hievon eine Lästerung seyn dürfte — sondern der ganze Realismus des Alterthums sehr weit entfernt; und das Talent, immer nach sich selber hinzusehen, wie es uns stehe, und sein Empfinden, und das Empfinden seines Empfindens wieder zu empfinden, und aus langer Weile sich selber, und seine merkwürdige Persönlichkeit, psychologisch zu erklären, war den Modernen vorbehalten; aus welchen eben darum so lange nichts rechtes werden wird, bis sie sich begnügen, eben einfach und schlechtweg zu leben, ohne wiederum, in allerlei Potenzirungen, dieses Leben leben zu wollen; andern, die nichts besseres zu thun haben, überlassend, dieses ihr Leben, wenn sie es der Mühe werth finden, zu bewundern, und begreiflich zu machen.

Zweite Beilage.

Zum Schlusse der Vorrede gehörig.

Indeß der Abdruck dieser Vorlesungen geendiget wird, kommt die folgende, in der Jenaischen Litteraturzeitung, als N. 91. und 92. des gegenwärtigen Jahrgangs befindliche Recension, eines, zu diesem Ganzen gehörenden Theils, in meine Hände; und ich erhalte dadurch, so Aufforderung wie Gelegenheit, eine in allen drei Vorreden enthaltene, mir sehr verargte Aeußerung, tiefer zu begründen.

Wenige Ausnahmen abgerechnet, erhalten die Schriftsteller kein anderes Zeichen von dem Eindrucke, den sie auf das lesende Publikum machen, außer durch das Medium der Recensionen. Durch dieses Medium bin ich nun, seit dem Beginne meiner schriftstellerischen Laufbahn bis jetzt, in der Regel, misverstanden, verdreht, hämisch verlästert worden; ließ ich nicht drucken, so wurde ich deswe-

gen geschmäht, lasse ich drucken, so mache ich es nicht recht, und werde abermals geschmäht, und jedes neue Buch wird mir zu einem neuen Verbrechen. Ich muß sonach glauben, daß das lesende Publikum mich von der Mühe, für dasselbe zu arbeiten, entbinde; und kann wenig Neigung haben, mit einem, also repräsentirten, und durch die Unterstützung, welche das Recensionswesen fortdauernd bei ihm findet, so wie durch sein Stillschweigen zu desselben Unwesen, diese Repräsentation anerkennenden Publikum, fernerhin zu reden. „Das einzige Mittel," — so hatte ich in den hier recensirten Vorlesungen S. 205. mich ausgedrückt, „noch einige Achtung für sein Zeitalter, und einiges Bestreben, auf dasselbe zu wirken, beizubehalten, ist dieses: anzunehmen, daß diejenigen, welche ihre Meinung laut vernehmen lassen, die schlechteren sind, und daß es bloß unter denjenigen, die da schweigen, einige gebe, die der Belehrung über das Bessere, und Vollkommnere, fähig seyen." Fast aber muß man auch diese Annahme aufgeben; denn was dergleichen nicht schreibt, lieset wenigstens dergleichen.

Ueber die unten abgedruckte Recension merke ich bloß an, daß lediglich meine Abneigung gegen die Naturvergötterung, so wie

die gegen das Recensentenwesen, den Recensenten also aus der Fassung gebracht haben, wie er darin sich zeigt. Ich unterstreiche die ausgezeichnet hämischen Stellen, und füge einigen andern kurze Anmerkungen bei.

Einen Hauptgrund meiner entschiedenen Abneigung gegen das Recensionswesen, die Anonymität der Recensenten, habe ich in der, diesem Recensenten so sehr misfallenden Vorlesung, übergangen. Da der Natur der Sache nach in einer Recension nicht alles bewiesen werden kann, sondern gar vieles vorausgesetzt werden muß; auch auf der individuellen Meinung, und dem Geschmacke des Recensenten vieles beruht, so gehört hier das Wer wesentlich zu dem Was, damit man aus dem anderwärtigen Systeme des Verfassers, auch, seinen persönlichen Verhältnissen zu dem recensirten Schriftsteller, den Werth seiner Stimme beurtheilen, und ersehen können, ob er nicht etwa unter der Maske eines unbefangenen Beurtheilers, nur sich selber, und seine frühern Aeußerungen und Schritte, vertheidige. Dies ist nun offenbar der Fall bei dem Verfasser der folgenden Recension, der seine Liebe zur Annahme einer an sich realen Natur, so wie zum Recensiren, gegen die recensirte Schrift leidenschaftlich vertheidigt, vermuthlich auch

noch andere persönliche Beziehungen, und vielleicht ehemalige polemische Verhältnisse zum Verfasser hat, und dem es daher durchaus an Unbefangenheit fehlt. Ob derselbe wohl so viel Ehrgefühl haben wird, im Angesichte des Publikum sich mir gegenüber zu nennen?

Berlin, b. Himburg: Ueber das Wesen des Gelehrten, und seine Erscheinungen im Gebiete der Freyheit. In öffentlichen Vorlesungen, gehalten zu Erlangen, im Sommer-Halbjahre 1805, von Johann Gottlieb Fichte. 1806. VI und 215 S. 8. (1 Rthlr.)

Mit diesen Vorlesungen tritt Hr. Prof. Fichte nach einem langen Zwischenraum wieder auf die Schriftsteller-Bühne. Was ihn abgehalten haben mag, so lange nicht zu erscheinen, ist unbekannt; aber es scheint fast, als habe es eines Anstoßes von Außen bedurft, wie die Anstellung als öffentlicher Lehrer, um ihn dazu zu vermögen. Sogar die neue Darstellung der Wissenschaftslehre, die Hr. F. vor langer Zeit selbst ankündigte, ist, zum Bedauern aller Denker, nicht erschienen; und diese Vorlesungen, die für jenen Verlust nicht entschädigen können, werden dieß Be-

dauern nicht vermindern. Es ist bekannt, wie man Hn. F's Stillschweigen zu erklären gesucht hat, laut und halblaut: als ob er sein System, durch ein besseres verdrängt, aufgebe; und man muß gestehen, daß diese Erklärung natürlich genug war. Wie konnte jemand glauben, F. würde ganz dazu schweigen, daß man seine Philosophie auf alle Weise verdammte, und zu übertreffen behauptete, ohne diese Behauptung zuzugeben? Wer konnte dieß glauben, außer dem, der von F's. System so fest als er selbst überzeugt war? [1] Von der andern Seite hieß es, daß F., aus einer gewissen Nicht-Achtung des Zeitalters, durch Schriften sich nicht mit diesem gemein machen wolle; die Unwissenheit sey so groß, man verstehe und denke so wenig, wie man durch das Nicht-Verstehen früherer Schriften bewiesen habe, daß es Zeit und Mühe wegwerfen hieße, wenn er ihm eine Philosophie mittheilte, zu welcher es nicht reif sey, man habe ja die alten Schriften; man würde über die neuen nur wieder schreiben, reden, klügeln, witzeln, und unwissend bleiben, wie zuvor. [2] Ob einer von diesen beiden Gründen wahr ist, oder nicht, wissen wir nicht; wer aber diese Vorlesungen aufschlägt, der dürfte sogleich überzeugt werden, daß F. den letzteren hat,

oder zu haben scheinen möchte. Denn also schließt die kurze Vorrede: „mit dem lesenden Publicum mich zu unterhalten, fühle ich immer größeres Widerstreben.“ Wahrlich, ein etwas unsanfter Ruck, der dem Leser die volle Stille des Gemüths leicht vernichten könnte, die jeder Schriftsteller ihm wünschen, und zu erhalten suchen muß! Die Frage: warum unterhältst du dich denn mit ihm? warum ladest du das Publicum zu einer Unterhaltung ein? wird sich unwillkührlich aufdringen. Freilich enthält die Vorrede die Antwort: „ich lasse diese Reden drucken, in der Voraussetzung, daß sie vielleicht noch diesem und jenem nützlich werden können, der nicht Gelegenheit hatte, sie zu hören.“ Aber diese Antwort dürfte schwerlich genügen. Wo soll denn dieser „dieser und jener“ seyn? Doch wohl im lesenden Publicum? [3] Aber das ist eine sonderbare Gutmüthigkeit, die freywillig den zu belehren sucht, mit welchem sie sich nur mit Widerwillen unterhalten kann; und wenige dürften dafür danken.

Aber ein noch größeres Widerstreben, als gegen das lesende, scheint Hr. F. gegen das schreibende Publicum zu fühlen, und besonders gegen einen Theil desselben, die Recensenten. Diese Herren sind es gewohnt,

schlechten Schriftstellern zu mißfallen, [4] und darüber beruhigen sie sich wahrscheinlich ziemlich leicht, weil sie, des fürchterlichen Geschreyes ungeachtet, doch das Recensiren nicht lassen können. Daß F. nicht in dieses Geschrey einstimmen wollen kann, weiß jeder, der F. kennt, obwohl das, was er sagt, fast so klingt, als ob er es thäte: wenigstens werden die schlechten Schriftsteller ihn dreist zu ihrer Parthey rechnen. Billig sollte der Vf. dieser Anzeige F's. Gründe aufsuchen, und sich ihnen gegen über, vorläufig das Recht zu dieser Anzeige vindiciren, ehe er sich erkühnt, irgend etwas über einen Schriftsteller zu sagen, der auf ihn in seiner Collegenschaft so vornehm herabsieht. Aber er unterläßt dieses aus zwei Gründen. Erstens, weil Hr. F. von dem, was ein Recensent sagt, durchaus keine Notiz nehmen wird, und er also nichts für diesen, sondern nur für das übrige lesende Publicum schreibt (mit welchem sich zu unterhalten er einiges Vergnügen fühlt), das ihm, soviel er weiß, das Recht nicht streitig macht; zweytens, weil er sich nicht wiederholen möchte. Er wird später etwas über F's. Aeußerungen sagen, und bis dahin keck eben so verfahren, als er verfahren haben würde, wenn Hr. F. auch der Recensenten gar nicht erwähnt hätte.

„Man mag, wenn man will, diese Vorlesungen betrachten als eine neue und verbesserte Ausgabe der vor zwölf Jahren von mir erschienenen Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten.“ Wenn man will, allerdings; diese und jene sind über Einen Gegenstand von Einem Verfasser. Aber wie verschieden! Schon der veränderte Titel, der gewiß nicht ohne Absicht und Bedeutung verändert wurde, läßt erwarten, daß hier von etwas ganz anderm, wenigstens von Demselben ganz anders die Rede sey; daß die Eine Sache hier von einem ganz andern Standpunkte als dort betrachtet seyn dürfte: und so verhält es sich denn auch. Da aber die frühern Vorlesungen allgemein bekannt sind; da man wohl dreist behaupten darf, daß diese neuen ganz unabhängig von jenen entstanden: so glauben wir sie auch unabhängig von ihnen betrachten zu dürfen: nachher wollen wir einige Worte zur Vergleichung beider hinzufügen.

Ueber etwas Schicklicheres, als diesen Gegenstand, hätte Hr. F. schwerlich in öffentlichen Vorlesungen reden können; das werden selbst diejenigen eingestehen, die etwa „nach der Weise der Verwaltung seines Lehrer-Berufs in Erlangen fragen.“ Der Plan zu diesen Vorlesungen ist eben so klar

gedacht und einfach, als erschöpfend, und die Ausführung im Ganzen vortrefflich. Wir theilen jenen erst so kurz als möglich mit, und erlauben uns dann, etwas im Einzelnen zu bemerken.

Der gesammten Welt der Erscheinung liegt ein Höheres zum Grunde, die göttliche Idee. Ein Theil dieser göttlichen Idee ist dem ausgebildeten Denken zugänglich, d. h. sie selbst kann in dem Menschen Leben gewinnen und Liebe zu sich selbst. Wer sich zu dieser Idee durch die vorhandenen Hülfsmittel seines Zeitalters erhoben hat, ist ein Gelehrter (1 und 2 Vorlesung). Die Idee arbeitet entweder noch in dem Menschen, und sucht Gestalt zu gewinnen: alsdenn ist dieser Mensch ein angehender Gelehrter, oder ein Studirender (3—6 Vorlesung). Oder sie hat diese Gestalt gewonnen, und ist wirklich das Leben eines Menschen geworden, so daß seine ganze Persönlichkeit in ihr aufgehet: alsdann ist der Mensch ein vollendeter Gelehrter (7 Vorlesung). In dem vollendeten Gelehrten äußert sich die Idee auf eine doppelte Weise: entweder greift er unmittelbar ein in das Leben und sucht es der Idee gemäß zu gestalten und die Idee praktisch zu realisiren durch Gesetzgebung u. s. w. alsdann ist er Regent (8 Vorlesung).

Oder er hat die Idee als Idee, und sucht durch sie unmittelbar das Leben zu bestimmen: alsdann ist er Erzieher der Menschen, eigentlicher Gelehrter, mündlicher Gelehrten-Lehrer oder Schriftsteller (9 u. 10 Vorlesung).

So einfach und klar dieser Plan ist, so vortrefflich ist im Allgemeinen die Ausführung. Am meisten gilt dies von dem Theile der Vorlesungen, in welchem speculative Ideen vorgetragen werden; weniger von dem, der sich im wirklichen Leben bewegt. Freylich wird hier nicht speculirt; aber es werden doch Resultate tiefsinniger Speculationen aufgestellt, in schöner Klarheit für den, der die Speculationen selbst vollzogen hat. Eine andere Frage ist, ob sie für F's. Zuhörer, für Studirende, von welchen man annehmen kann, daß sie größtentheils noch gar nicht speculirt haben, diese Klarheit haben konnten? Daran zweifelt Rec. allerdings; und aus der fünften Vorlesung erhellet, daß er nicht mit Unrecht zweifelt: denn diese Vorlesung beweiset, daß es F. bekannt geworden seyn muß, er werde entweder nicht-, oder halb-, oder mißverstanden. Und dabey möchten wir überhaupt fragen: ob man in sogenannten populär-philosophischen Vorlesungen, oder vor einem Auditorio, wo man

nicht gründlich verfahren, und nicht die Beweise liefern kann, speculative Resultate aussprechen soll? und, wenn man es soll, wie man es soll? Diese Resultate sind von der gemeinen Ansicht so auffallend verschieden, und dem natürlichen Sinn, den man gesund nennt, so fremd, daß es nicht zu begreifen ist, wie sie von ihnen begriffen werden könnten. Das Wahrheitsgefühl, an welches Hr. F. sich wendet, dürfte wenig frommen. Einmal muß es doch wohl ausgebildet seyn, um solche Wahrheiten zu fühlen; und dann giebt der Verstand seine Rechte nicht auf; kann er auch im ersten Augenblicke nicht umhin, jenem Gefühle den Sieg zu lassen, so wird er sich doch bald empor arbeiten, und es verdammen, wenn er mit seiner Einsicht nicht nachkommen kann. Es scheint also nothwendig, daß Verirrungen und Verwirrungen bey einem solchen Auditorio entstehen müssen. Da man nun bey solchen Vorträgen nur die Absicht haben kann, die Gemüther aufzuregen, das Denken zu beleben und zu weitern Forschungen zu reizen: sollte da nicht die beste Weise des Vortrags seyn, in begeisterten und begeisternden Reden zu sprechen, kühn in Bildern und Allegorien, voll Lebens und Feuers, so daß sie entweder des Zuhörers Seele entzücken, durchdringen, ent-

flammen, oder wie ein leerer Ton vorüber rauschen müßten? [5] Fichte's Sprache ist voll und vortrefflich; seine Rede ist großen Stil, kräftig, gediegen, nicht ohne Mystik: aber, wie es uns scheint, doch zu ruhig, zu wenig entzückend, oft zu prosaisch verständlich, dann wieder zu philosophisch erhaben, als daß sie von einer noch unphilosophischen Versammlung ohne Mißverstand vernommen werden könnte.

Sehr wahr hebt die erste Vorlesung damit an, daß es im Wesen des Menschen liegen müsse, was sich in seiner Denkart und Sitte äußern solle, daß aber, was in ihm liege, sich nothwendig äußern müsse; daß der Redner daher keine Vorschriften und Regeln, sondern nur eine Beschreibung des Wesens des Gelehrten geben würde; um daraus seine Sitte, seine Erscheinung im Gebiete der Freyheit abzuleiten. Nur Schade, daß Fichte seinen Zuhörern nicht dazu sagen konnte, „weil es der Gegenstand einer ganz anderen Untersuchung ist," wie sich mit dieser Ansicht die Freyheit des Menschen vereinigen lasse! Hätte er ihnen da jenes sagen sollen? Konnte es nutzen? Wer nicht Philosoph genug ist, die Möglichkeit der Freyheit neben und in der Nothwendigkeit zu begreifen, oder nicht Religioser genug, sich nicht

darum zu bekümmern, dem dürfte diese Behauptung bey dem Gefühle seiner Freyheit doch sehr sonderbar scheinen. Wenn es denn ferner erlaubt ist, Sätze, die das Resultat tiefer Forschungen sind, ohne Beweis aufzustellen: so wird man mit unendlicher Freude die schöne Entwickelung des ganzen Plans lesen!

Die zweyte Vorlesung, in welcher der Begriff der göttlichen Idee von der Welt näher entwickelt wird, dürfte diejenigen Philosophen sehr überraschen, die im Fichteschen System nichts als einen leeren, formalen Idealismus erblicken, und, meinend, Fichte gehe vom empirischen Ich aus, ihn in dieser Voraussetzung widerlegen. Wir wollen nicht untersuchen, inwiefern Fichte's früheren Schriften zu dieser Voraussetzung berechtigen; [6] klärer aber, als hier geschehen ist, kann es nicht ausgesprochen werden, daß er das jetzt wenigstens nicht thut. Möchte er doch mit eben solcher Klarheit die Beweise der ausgesprochenen Sätze liefern, die er hier nicht geben konnte! Die vier ersten wird man vielleicht verständlich finden; schwerlich den fünften. — Gott ist das Leben, das Absolute. Seine Darstellung ist die Welt; er stellt sich dar, wie er ist und lebt, nothwendig, wie er sich darstellen kann. So wie

Gott nur Leben ist, so ist auch das wahre Daseyn nur lebendig. „Dieses lebendige Daseyn nun nennen wir das menschliche Geschlecht. Also allein das menschliche Geschlecht ist da. So wie das Seyn aufgeht und erschöpft ist in dem göttlichen Leben, so gehet auch das Daseyn auf in dem gesammten menschlichen Leben, und ist durch dasselbe rein und ganz erschöpft." Das Daseyn soll sich fortentwickeln; daher ist es in jedem Zeitpunkte beschränkt, d. h. noch nicht lebendig, und insofern todt. Diese Schranke ist der Begriff der objectiven oder materiellen Welt, oder der sogenannten Natur. — Hier dürfte man fragen: wie? allein das menschliche Geschlecht ist da, und die Natur ist nichts, als die Beschränkung und Hemmung des Lebens? was nicht Mensch ist, ist todt? Warum soll nicht, wie vorher, das Daseyn Gottes, die Welt, [7] bleiben, als der Inbegriff der Fortentwickelung des lebendigen Daseyns im Allgemeinen? Denn nur im Allgemeinen, nur in Rücksicht des Daß, kann ja (nach 6 und 7) der Mensch die aufgestellten Sätze einsehen, nicht in Rücksicht des Wie. Heißt es aber nicht über das Daß hinausgehen zu dem Wie, wenn man einsehen will, daß das Seyn nur im Menschengeschlechte da, und in ihm erschöpft ist? [8]

Alles, was da ist, ist mit absoluter Nothwendigkeit da, weil Gott sich so darstellt, wie er sich darstellen kann. Das Menschengeschlecht ist nicht ohne die Natur; sie steht ihm ewig gegenüber; sie ist mit ihm in Einem und demselben Schlage; es ist hier an kein Früher- und Später-, sondern an ein absolutes und nothwendiges Zugleichseyn zu denken, wenigstens ist das Früher und Später nur in unserem Denken, und nicht in der That und Wahrheit. [9] Mithin muß die Natur wohl etwas mehr seyn, als eine bloße Schranke, „die immer mehr durchbrochen und in Leben verwandelt werden soll.“ Mit dieser Verwandlung würde ja die Natur immer mehr aufgehoben, und mithin das Menschengeschlecht immer mehr des Bodens beraubt, auf welchem es sich bewegt. Die Gesetze „dieser Schranken“ können wir erforschen, und sollen es, und werden es; und dadurch, daß wir sie durch sich selbst besiegen, oder unsere Zwecke diesen Gesetzen fügen, sie uns dienstbar machen: aber werden wir sie immer mehr durchbrechen und in Leben verwandeln [10]? Die Natur lebt ihr eigenes Leben, folgt Gesetzen, die wir ihr nicht gegeben haben: [11] und sie sollte nur Hemmung des Lebens, nur todt, seyn? Dazu, daß das wahrhafte Le-

ben nicht in Einem großen Lebensact aufgehe, scheint es dieser Hemmung nicht zu bedürfen. Die Zerschlagung desselben in so unendlich viele menschliche Individuen ist Hemmung genug. Und wir, die wir nicht einzusehen vermögen, wie und warum sich das Eine Leben in so viele und solche individuelle menschliche, und also wahrhaft daseyende, Leben zerschlägt — wie können wir einsehen, daß es sich nicht auch in andere einzelne Leben zerschlagen kann, die nicht Menschen sind? Etwa weil diese nicht denken, nicht wissen? Eine geistreiche Frau sagte: die Menschen machen mich nicht irre an dieser Vorlesung, aber die Pferde und Hunde. — Ja, die Zertheilung des Einen Lebens in Individuen wird (S. 42) eine Natureinrichtung [12] genannt; wie kann denn diese Natur, die weder ist noch da ist, so etwas einrichten? Woher wäre dem Nichtseyn und dem Tode diese Macht? Auch heißt es später, „daß die Idee selbst es sey, die durch eigene Kraft in dem Menschen ein selbstständiges, persönliches (das heißt doch wohl individuelles) Leben sich verschaffe:" wenn die Idee selbst es thut, wie thut es denn die Natur, die weder ist noch da ist, und immer mehr aufgehoben werden soll? — Solche und ähnliche Einwendungen wird man ma-

chen, (um uns hierauf zu beschränken), und darum bedauern wir eben, daß Hr. Fichte seinem Satze nicht einen strengen Beweis hat beyfügen können. Auch wird man nicht begreifen, wie Fichte nach solchen unbewiesenen Sätzen, ihretwegen vor den Naturphilosophen warnen mag. Ist es denn wahr, daß es Philosophen giebt, die das, was Hr. F. Natur nennt, „zu vergöttern und zum Absoluten zu erheben streben?" Trennen sie das Menschengeschlecht von dem Ganzen, und geben der zurückgebliebenen Materie den Namen des Absoluten? [13] Ist es wahr, „daß von aller Zeit her sowohl alle theoretischen Irrthümer, als alle sittlichen Verderbnisse der Menschheit darauf sich gegründet, daß sie den Namen des Seyns und des Daseyns (im Fichteschen Sinne!) wegwarfen an dasjenige, was an sich weder ist noch da ist, und das Leben und den Genuß des Lebens bey demjenigen suchten, was in sich selber den Tod hat?" [14] Das kann der Gegner verlangen, daß man ihm in seinem Sinne widerspricht. Wir halten die Sache der Naturphilosophie nicht für die beste; vielmehr halten wir diese für einen Vorgriff in eine höhere Sphäre des Lebens, welchen künstlerischer Sinn und jugendliche Liebe, im Streite mit den eigenen und des Zeitalters

philosophischen Einsichten, zum Bedürfnisse machte, der aber nothwendig mißlingen mußte, weil das Daseyende innerhalb dieser Weise des Daseyns die Genesis desselben unmöglig wiederholen und nachconstruiren kann: aber auch die beste Sache ist leicht zu widerlegen, wenn man den Worten des Gegners eine Bedeutung unterschiebt, die sie nicht haben sollten. [15] — Herrlich ist der übrige Theil der Vorlesung; aber die Studenten haben schwerlich verstanden, was unter 10 über die Freyheit gesagt wird. [16] Auch dürfte es, genau genommen, den Standpunkt verlassen heißen, wenn gesagt wird, „die Störung und Hemmung des Lebens, die Eintheilung in Individuen sey darum, damit u. s. w." Gott äußert sich, wie er sich äußern kann, nothwendig: kann da von einem darum die Rede seyn, als ob es absichtlich, zu einem gewissen Zwecke geschähe? Für die Nothwendigkeit giebt es nur ein daß, kein damit, darum. [17]

Tief und bleibend muß die dritte Vorlesung: „vom angehenden Gelehrten überhaupt, insbesondere vom Talente und Fleiße," auf die Zuhörer gewirkt haben. Wenn sie von dem vorigen Vortrage etwas verstanden hatten, so war ihnen dieser gewiß unendlich klar und deutlich. Heilsam, ernst, kräftig,

mild, schonend mußte der Vortrag Allen Alles seyn. Talent und Fleiß sind in ihrer ewigen Verbindung trefflich neben einander gestellt: jenes ist der Trieb der Idee, sich zu gestalten; „aber die Idee hat an sich gar keinen Inhalt oder Körper, sondern sie erbauet sich denselben erst aus den wissenschaftlichen Umgebungen der Zeit, welche lediglich der Fleiß herbeyliefert; wiederum vermag der Fleiß nichts weiter, als diese Umgebungen der zu erbauenden Gestalt herbeyzuschaffen; dieselbe organisch zu verbinden, und ihr eine lebendige Seele einzuhauchen, vermag er nicht, sondern dies bleibt lediglich der Idee, die sich als natürliches Talent offenbart, überlassen." Aber diese Vorlesung beschreibt nicht bloß, sondern sie muthet auch an: und das war wohl natürlich, da sie bis zu solchen herabstieg, die invita Minerva zum Studiren kommen. Weil nämlich weder der Studirende selbst noch ein anderer entscheiden kann, ob Talent in ihm sey: so bleibt ihm nur, daß er so handle, als ob es in ihm wäre, so wird ihm angemuthet, daß er Rechtschaffenheit im Studiren beweisen soll. Davon redet die vierte Vorlesung. Auch die Rechtschaffenheit ist eine Gestalt der göttlichen Idee; der Rechtschaffene glaubt sich von Gott bestimmt zu einem Zwecke; er

lebt und ist nur für diesen Zweck. Dadurch wird er, wenn sein Studiren auch nicht gelingt, würdig, daß es gelänge. Freylich ein Trost für die Schwachen, aber ein etwas schwacher, der gewöhnlich, wiewohl in einer anderen Form, gegeben zu werden pflegt! Gegen einiges ließen sich leicht Einwendungen machen, hier wie in den übrigen Vorträgen; wir sind gezwungen, uns zu beschränken. Ueberhaupt aber hätte sich der Inhalt dieser Vorlesung mit weniger Worten und doch nicht weniger deutlich vortragen lassen.

Eine schöne Rede ist die fünfte Vorlesung: „wie die Rechtschaffenheit im Studiren sich äußere;" anfänglich rasch, ein kleiner Anstrich von Unwillen, aber nicht ohne Würde; deutlichere Wiederholung der ganzen Ansicht von einer anderen Seite; Entwickelung des im vorigen Angeknüpften. Studirenden konnte nichts Würdigeres vorgetragen werden, als diese Beschreibung des Gemeinen und Unedlen, welches den edlerstudirenden Jüngling zurücktreibt, wo es ihn trifft. Aber etwas sonderbar dürfte es, nach dem Vorigen, manchen klingen, daß hier von „einem Göttlichen" die Rede ist, „das sich in der Natur in seiner imposanten Majestät am unmittelbarsten ausdrückt." (S. 101.) [18]

Besonderen Dank verdient Hr. F. dafür, daß er in dem sechsten Vortrage einen Gegenstand behandelt, welchen man vor Studirenden nicht leicht zu berühren pflegt, und zwar mit seiner bekannten derben Freymüthigkeit behandelt — die akademische Freyheit. Zuerst sucht er darzustellen, wie diese Freyheit wirklich entstanden; aber dabey hat er eben nicht das größte historische Talent bewiesen. [19] Sollte das factische Entstehen der akademischen Freyheit gezeigt werden (wozu war das aber in solchen Vorträgen nöthig?): [20] so hätte das auf eine andere Weise geschehen müssen, aus der Geschichte der Universitäten. [21] Hier wird behauptet: die akademische Freyheit sey entstanden, weil die Lehrer auf den Universitäten die Lehrer an den Schulen und ihr ganzes Thun und Treiben verachteten, und eben so die Studirenden, als ein unbedeutendes Völkchen, verachteten; „eine Denkart, die sich unter Voraussetzung eines nicht hohen Grades von Sittlichkeit erklären und natürlich finden läßt." Wäre übrigens die Annahme wahr, und gerecht gegen die Todten, so muß man gestehen, daß sie herrlich angewandt wird. Die philosophische Ansicht der akademischen Freyheit, was sie seyn sollte, und zum Theil

seyn könnte, würde aber noch mehr vergessen lassen!

Würdig und schön beschreibt die siebente Vorlesung den vollendeten Gelehrten; aber den Schluß wird man, trotz alles Vorbereitens, zu unbestimmt ausgedrückt finden. „Erst wie den Menschen eine fremde Gewalt ergreift, ihn forttreibt und statt seiner (als endliches Wesens) in ihm lebendig wird, kommt wirkliches und wahrhaftes Daseyn in sein Leben. Diese fremde Gewalt nämlich ist immer die Gewalt Gottes." [22] Auch könnte das, worauf es ankömmt, kürzer gesagt seyn. Schwerlich hat Hr. F. sich je so in Worten gefallen, als in diesen Vorlesungen. Dasselbe gilt von der achten: vom Regenten. Die Vorlesung enthält sehr viel Gutes und Schönes, obwohl eben nicht viel Neues.

Die neunte Vorlesung: „vom mündlichen Gelehrten-Lehrer," hat die Vorzüge der übrigen. Das Bild, das sie von dem akademischen Lehrer (denn davon ist am meisten die Rede) aufstellt, ist schon deßwegen gut, weil die Forderung nicht zu groß gemacht werden darf, auf daß man in der Wirklichkeit etwas nachgeben könne. Uebrigens dürfte ein solcher akademischer Lehrer schwer zu finden seyn. Hr. F. selbst ist es nicht. Zwar

scheint er am Ende der Vorlesung zu verstehen zu geben, daß er durch das Bewußtseyn, ein solcher Lehrer zu seyn, dieses Bild zu entwerfen gewagt habe. [23] Aber, wenn er von dem akademischen Lehrer verlangt, „daß er die vollendete Fähigkeit und Fertigkeit besitzen müsse, in jeder Umgebung den Funken der sich zu gestalten beginnenden Idee anzuerkennen, immer das geschickteste Mittel zu finden, um gerade diesen Funken zu vollkommenem Leben zu verhelfen, allenthalben und in jedem Zusammenhange anzuknüpfen wissen, dasjenige, worauf es eigentlich ankommt;" und wenn er dann früher (S. 91.), als er sich wegen der Form seiner Vorträge rechtfertigt, von sich sagt: „hätte ich auch wissen und voraussetzen können, daß das Publicum im Ganzen zu einer solchen Ansicht nicht hinlänglich vorbereitet sey, ich hätte dennoch meinen Gegenstand nicht anders fassen können, als ich ihn gefaßt habe, oder (welches oder etwas sonderbar ist!) ich hätte ihn gar nicht berühren müssen:" — so ist offenbar, daß er die Aufgabe eines akademischen Lehrers, nach seiner eigenen Aussage, nicht zu lösen vermag. [24]

Die zehnte Vorlesung spricht vom Schriftsteller. In der ersten hatte Hr. F. Folgendes versprochen: „ich werde mich

sorgfältig hüten, satyrische Nebenblicke, Censur des literarischen Zustandes, und überhaupt Anwendungen auf denselben zu veranlassen; und ich ersuche die Zuhörer einmal für immer, nicht gegebene Veranlassung nicht zu nehmen. Der Philosoph entwirft ruhig seine Construction nach den aufgestellten Principien, ohne während dieses Geschäfts den wirklich vorhandenen Zustand der Dinge seiner Beachtung zu würdigen, oder des Andenkens desselben zu bedürfen." Bisher hatte er dieses Versprechen, den Worten nach, ziemlich gehalten; hier aber ist es ihm nicht mehr möglich, obwohl es hier gerade nöthig gewesen wäre. Mit diesem Bekenntnisse beginnt Hr. F. [25], und spricht dann auf eine Weise, die unter anderen Umständen, und aus einem anderen Munde, nur Spott und Satyre verdiente, bey der ernsten Stimmung aber, in welche man durch die anderen Vorträge versetzt ist, nur Schmerz und Unwillen erregen kann. Denn nichts ist schmerzlicher, als einen großen Schriftsteller im Widerspruche mit sich selbst zu sehen, besonders wenn er vor jungen Männern, deren Vertrauen er durch Ernst und Würde, in Worten und Gedanken erhalten hat, etwas ausspricht, was einseitig und verkehrt ist. Der verehrte

Lehrer hat es gesagt; sie nehmen es als heilige Wahrheit an, und zeigen dann im Leben, nach dieser Wahrheit fortwandelnd, die Karrikaturen, die den Besseren unerträglich, und den minder Guten ein Spott sind. Wahrheit enthalten freylich die ersten Blätter dieser Vorlesung auch zwischen einer Menge Einseitigkeiten, Irrthümer und Unrichtigkeiten, aber eine sehr bekannte Wahrheit. Denn wer weiß es nicht, daß unsere Literatur an einem Schaden leidet, der sich zu verschlimmern scheint? Aber was hilft das ewige Reden darüber? Jeder, der Kraft und Lust in sich fühlt, der arbeite fort in seiner Kraft und Lust, und stelle sich der Fluth als einen Damm entgegen. Das wird nützen; und wenn es nicht nützte, so wird doch ein jeder so handeln, dem es wahrhaft um das Heilige der Menschheit zu thun ist. Welchen Werth hat aber der erkünstelte Witz, der nur immer die Quelle des Uebels aufsucht, und, ohne Hand anzulegen, sie zu verstopfen, ausruft, seht, ich habe sie gefunden! [26] — Seit wenn ist denn das Schreiben als Schreiben, und bey wem, eine Ehre? [27] Ist es wahr, daß man nur drucken läßt, um drucken zu lassen? [28] Ist es nicht billig, im Allgemeinen anzunehmen, jeder, der drukken läßt, sey eben so redlich verfahren, und

glaube eben so fest für die Menschheit zu arbeiten als wir? Der verdient keinen Tadel, der nicht mehr sieht, als er sehen kann. Ist es gerecht, die Unternehmer gelehrter Zeitungen ohne Ausnahme zu beschuldigen, daß sie um Ehre und Gewinn ihr Unternehmen angefangen? (denn das heißt es doch wohl am Ende, was S. 199 — 201 gesagt wird.) [29] Freylich, um nur Eins anzuführen, wären die Menschen mit einem Instinkt begabt, vermöge dessen sie schon aus dem Meßkatalog herausriechen könnten, welches Buch lesenswerth ist, und welches nicht, so bedürfte es weder gelehrter Zeitungen noch Kritiken; aber dieser Instinkt ist wenigstens nicht Allen zu Theil geworden. Hr. F. läßt seinen studirenden Jüngling „die erhabenen Stimmen der Vorwelt" aus der Literatur" herausſuchen, und von den Neueren nur dasjenige, was in dem Geiste der Alten empfangen und geboren ist:" geschieht dieses „Herausſuchen" etwa vermittelst eines solchen Instincts? [30] Ist die ungeräumte (sic) [31] Meinung wahr, [32] „daß diejenigen Anspruch auf den höchsten Rang in der gelehrten Republick machen, welche wiederum drucken lassen, das und was andere haben drucken lassen, oder, wie man das nennt, welche die Schriften anderer recensi-

ren?" Giebt ein Recensent seine [33] Meinung über ein wissenschaftliches Werk für „ein Endurtheil?" Warum sollte es ihm nicht erlaubt seyn, sie zu geben, so gut wie Hn. F. erlaubt ist, seine Ansicht des ganzen literarischen Zustandes zu geben, über welche wir wiederum unsere Meinung sagen zu dürfen glauben? Wenn „ein wahres schriftstellerisches Werk ein ganzes kräftiges Leben zur Beurtheilung erfordern dürfte:" wie mochte Hr. F. denn wagen, die ganze Literatur seines Zeitalters (und aller Zeitalter) zu beurtheilen? Ist etwa kein einziges wahrhaft schriftstellerisches Werk erschienen? Freylich! „unser Zeitalter hat ja sogar manches Vortreffliche gesehen, z. B. die Kantische Philosophie?" Wie mochte denn Fichte Kanten vor seinem (Fichte's) Tode beurtheilen? [34] (Die Leserey, welche die Welt verkehrt, [35] soll übrigens Schuld daran seyn, daß Kants Philosophie so schlecht verstanden wurde; diese Leserey soll aber, erst seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts Mode geworden seyn: da werden doch die früheren philosophischen Systeme gewiß eine herrliche Aufnahme gefunden haben? z. B. das Leibnitzische?) Ist es löblich, die Recensenten zu schlechten Köpfen zu machen, und ihnen „eine Geneigtheit zu-

zuschreiben, nur stets darauf zu merken, was andere denken, um an diese Gedanken, so Gott will, einen eignen Versuch zum Denken anzuknüpfen?" Wohl mag dies „ein entschiedenes Zeichen eines unselbstständigen Talentes (!) seyn:" ist es aber entschuldbar, dieses ins Allgemeine hinein von ihnen zu behaupten? Warum sollten sie nicht eben so gut eine feste Ansicht der Welt, des Lebens und der Wissenschaft haben, als Hr. F.; und das Werk eines anderen betrachten lediglich inwiefern es theils mit sich selbst im Einzelnen, theils mit ihrer Ansicht im Ganzen übereinstimmt; diese Ansicht mag minder gut und haltbar seyn als die Fichtische: sie ist schon deswegen achtungswerth, weil sie in einem Menschen lebt und ist. Ueberhaupt ist das Denken [36] nicht so ungewöhnlich, als sich viele einbilden; nur muß man verstehen wollen, und jene Engherzigkeit ablegen, die nichts für Denken anerkennen mag, als worin sie sich wieder zu finden glaubt. Daß es schlechte Recensionen giebt, weiß ein jeder; daß es aber auch ganz vortreffliche giebt, wird keiner leugnen, der sich die Mühe gegeben hat, unsere Literatur aus ihr selbst kennen zu lernen. Das ist der Grund, daß viele sich für einzig halten, weil sie nicht wissen, was andere sind und waren. Die

ersten Männer unserer Nation sind Recensenten und sind es gewesen. Selbst Hr. F. hat sich in früheren Zeiten dazu herabgelassen! [37] — Endlich: wenn nur der „ein Gelehrter ist, der durch die wissenschaftliche Bildung seines Zeitalters hindurch zur Idee gelangt ist:" wo soll er denn diese wissenschaftliche Bildung seines Zeitalters finden? Etwa bloß bey den Lehrern der Universitäten? Aber diese Lehrer sind, mit wenigen Ausnahmen, auch in der Literatur und nichts besser als die Literatur, und auf diese schmähen, heißt auf sie schmähen! „Was der göttliche Mensch thut, das ist göttlich." Fichte erklärt sich nicht für einen göttlichen Menschen; aber der ganze Ton der Vorlesungen könnte leicht die Zuhörer vermocht haben, ihn dafür zu halten: und dann wäre für diese dieß Alles ja göttlich, und wir hätten nichts darüber zu sagen.

Als A. W. Schlegel auch einmal gegen das Druckenlassen gesprochen hatte, da entschuldigte ein Witz seine eigene Schwachheit in diesem Punkte: es wäre smoaking to his own defence. Anders Hr. F.! Er statuirt Fälle, in welchen es erlaubt ist, auch andere Werke drucken zu lassen, als wahrhaft wissenschaftliche, über welche letztere er wahr

und vortrefflich spricht. Durch diese Fälle hat er sich die Erlaubniß, diese Vorlesungen drucken zu lassen, vorbehalten; aber auch vielleicht den meisten Büchern die Erlaubniß ihrer Existenz gegeben. Denn gewiß lassen mehrere drucken, weil das Publicum, für welches sie schrieben, nicht zum Anhören ihres Werks zusammen zu bringen war, oder weil sie vorläufige Rechenschaft von sich geben wollten, als deshalb, weil sie ihre Schriften für vollendete Werke auf die Ewigkeit halten.

Was nun das Verhältniß dieses Buchs zu den früheren Vorlesungen des Hn. F. über diesen Gegenstand betrifft, so enthält, wie schon gesagt ist, der Titel den Standpunkt beyder Schriften. Die ersten sollten von dem Standpunkte der Moral lehren, was der Gelehrte seyn soll, wozu er bestimmt ist; diese zeigen, von dem Standpunkte der Philosophie, was und wie der Gelehrte ist; jene enthalten Vorschriften, diese Nachbildungen. Unstreitig sind diese, wenn beide an und für sich betrachtet werden, weit vollendeter, gerundeter, erschöpfender, richtiger als jene, (gaben sie sich ja auch nur für den Anfang eines Ganzen!) sieht man sie aber an, als berechnet auf ein bestimmtes Auditorium, für Studirende: so

dürfte es leicht seyn, daß jene passender gewesen und mehr gewirkt haben könnten, als diese. Diese sind nämlich vollkommner, aber jene verständlicher; diese sind mit einem religiösen Kopfe geschrieben, jene mit einem sittlichen Herzen; bey jenen bleibt der Redner sich gleich, hier geräth er mit sich in Widerspruch; hier steht der Redner über seinem Gegenstand, dort lebte er in ihm; dort zeigte er eine achtungswürdige Individualität, hier lehrt er mit Individualität die Individualität aufgeben; diese sind voll hoher Grundsätze, jene voll hohen Sinns; hier mehr mystische Ergebung, dort mehr kräftiger Muth; in jenen der Ton des feurig-hoffenden Jünglings, in diesen der des getäuschten Mannes; in diesen mehr Licht und Klarheit, in jenen mehr Feuer und Wärme; dort mußte man mit dem Redner für die gute Sache enthusiasmirt werden, [38] hier kann man ihn im Einzelnen verehren, bewundern, und von dem Ganzen der Reden — kalt hinweggehn.

Κλ.

---

1) oder auch jeder, der es wirklich verstanden hätte; in welchem Falle meines Erachtens keiner unter denjenigen, die sich laut darüber geäußert, sich befand.

2) Genau also dachte ich; über dies auch noch, daß zu diesem Klügeln, und Witzeln der Ton durch Recensenten, vom Schlage des gegenwärtigen, werde angegeben werden.

3) Ich will dem, freilich nicht hinlänglich genauen Ausdrucke, nachhelfen. Dieser „dieser und jener" sind Unbefangene, welche weder recensiren, noch der Recensionen achten. Das von mir verachtete Publikum sind die schlechten Recensenten, und diejenigen, welche ihnen glauben.

4) Auch sind diese Herren gewohnt, die Güte oder Schlechtigkeit eines Schriftstellers nach der Achtung, und der Folgsamkeit, die er ihnen bezeigt, zu schätzen.

6) Ueber die Möglichkeit und Rathsamkeit der Mittheilung von Resultaten der Spekulation an ein nicht spekulirendes Publikum, so wie über den zweckmäßigen Ton einer solchen Mittheilung, denkt der Verfasser eben anders, denn der Recensent; und in den vorstehenden Vorlesungen wird der Leser die Gründe dieser entgegengesetzten Meinung gefunden haben. Sollte nun hierin der Verfasser Recht haben, und nicht der Recensent, so wäre dadurch zugleich die tiefer unten folgende Bemerkung des Recensenten zur ersten Vorlesung erledigt.

6) Kennt der Recensent diese meine früheren Schriften, und hat er sie verstanden, so wird er auch wohl, ohne erst eine neue Untersuchung anstellen zu müssen, eine schon fertige Meinung über diesen Punkt haben. Es hätte, besonders da das sich so bestimmt accentuirende jetzt, sich

ein sonst gegenüber zu setzen scheint, und nachdem er einmal diese Frage angeregt hatte, zur Sache gehört, diese seine Meinung zu äußern. — Wogegen ist doch, sobald das Misverständniß von einem substantiellen Ich sich manifestirt hatte, meine Protestation wiederholter, und fortdauernder ergangen, als gegen dieses Misverständniß? Und giebt es denn gar keinen Menschen in Deutschland, der auch den 5ten §. meiner Wissenschaftslehre gelesen habe, und nicht bloß die ersten viere?

7, 8, 9) Hier befällt den Recensenten seine Vorstellung von einer an sich realen Natur, und er zeigt bei dieser Gelegenheit die tiefste Unkunde über die wahren Principien der Spekulation. 7) Soll denn, nach mir, das Daseyn Gottes nicht bleiben die Welt, in dem Sinne, welchen allein das Wort bei mir haben kann, die geistige Welt des Bewußtseyns? 8) Das Wie, von welchem hier geredet wird, bezieht sich lediglich auf die, ewig unbegriffen bleibende, materiale Bestimmung, keinesweges aber auf das Formale. In Rücksicht des letztern ist vollkommen erweißlich, daß das Daseyn in seiner Unmittelbarkeit nur Bewußtseyn seyn könne. 9) Was hat diese, in alle Wege mir auch nicht unbekannte Lektion, hier zu thun? Es ist nicht von früher oder später, sondern von unmittelbar, oder vermittelt die Rede; und da ist denn die Natur, als durchaus nichts anderes, denn Bewußtes, durch das Bewußtseyn vermittelt, und gesetzt; keinesweges aber umgekehrt.

10) Allerdings; so viel von der Natur vom Begriffe durchdrungen wird, so viel wird eben dadurch in Leben verwandelt; und dies nimmt zu in unendlicher Progression.

11) So? Und das sagt mir der Recensent so ganz unschuldig, und rechnet, daß ich es zugeben werde?

12) Es ist aus dem Zusammenhange klar, daß in der letztern, so wie in mehreren Stellen, das Wort Natur in einem andern, und höhern Sinne genommen wird, für alles, was aus der ewigen Form folgt.

13) Ja. Z. B. Schelling, wenn er ein vom Bewußtseyn unabhängiges Reales setzt, das in der Intelligenz erst durchbreche zum Bewußtseyn; wodurch unwidersprechlich das absolute, d. i. Gott, in ein todtes und stehendes Seyn, d. i. in Natur, verwandelt, und so, Gott naturalisirt, oder, die Natur vergöttert wird.

14) Genau so ist's. Es giebt nur Eine Weißheit und Tugend; die Erkenntniß und Liebe des wahren Seyns; und nur eine Thorheit und Laster, die Nicht-Erkenntniß und Nicht-Liebe desselben; welche letztere, da alles Leben sein, wenigstens scheinbares, Seyn haben muß, das Seyn in ein nicht wahrhaft seyendes setzt.

15) Ist durch die beiden vorhergehenden Anmerkungen erledigt.

16) Es ist eine gewöhnliche üble Sitte der Recensenten, daß sie meinen, das vorausgesetzte Publikum möge nicht verstehen, was ihnen so schwer zu verstehen fällt. Nun weiß ich zwar in der

That nicht, ob die Studirenden an dieser Stelle mich verstanden haben. Der Rec. aber hätte aus der 5ten Vorlesung sehen können, daß ich zu Erlangen auch noch andere Vorlesungen hielt. In diesen habe ich auf eine ganz andere Weise, über dergleichen Punkte, wie der in Rede stehende, mich deutlich gemacht.

17) Daß ich, was hieran wahres ist, wohl weiß, kann Rec. mir glauben. Sein Tadel aber ist Sylbenstecherei.

18) Freilich würde dies in meinem Munde sonderbar, und so, als ob ich meiner selbst vergessen hätte, klingen. Aber habe ich es denn gesagt? Wollte der Rec. nicht richtig konstruiren, oder konnte er es nicht, aus Leidenschaftlichkeit? Worin gehört nicht zu Natur, und Kunst, sondern zu dasjenige.

19, 20, 21) Ist denn das daselbst gesagte nicht die wirkliche Entstehungsgeschichte der Universitäten im neuern Europa? Weiß Rec. es anders? Aber ich hätte wohl Namen, und Jahrzahlen anführen sollen? — Wozu dies alles hier nöthig gewesen sey? Wenigstens wird jeder, der mit etwas kälterem Blute, und mit einigem Scharfsinne diese Vorlesung liest, merken, wozu es gut war.

22) Ich kann nicht errathen, wo hier der Rec. die Unbestimmtheit findet. Fehlt es ihm etwa wiederum an spekulativen Kenntnissen? Ueberzeuge er sich durch die vorstehenden Vorlesungen, daß alles unrechte am Menschen lediglich in seiner Selbstheit ruhet, und daß er nur

durch die Vernichtung derselben einkehrt in das wahre Seyn: und ich hoffe, daß er sodann den Ausdruck sehr bestimmt finden werde.

23) Hämisch! Konnte es denn nicht auch das Bewußtseyn seyn, daß mein redliches Streben, jenem Bilde gleich zu werden, am Tage liege?

24) Wiederum hämisch! Habe ich denn in Erlangen nichts gethan, denn nur diese Vorlesungen gehalten? Und gesetzt, es wäre auch durch die andern nicht alles erreicht worden, was erreicht werden soll; so gehört zur vollkommenen akademischen Mittheilung, daß auch der Studirende gegen den Lehrer sich offen äußere, und sich ausspreche, so gut er es vermag; welches in einem halben Jahre wohl nicht leicht zu erreichen stehen dürfte.

25) und nimmt sonach das Wort, das er frei gegeben hatte, frei wieder zurück; weil es ihm bei diesem Gegenstande, über den er freilich anders denkt, als ein Recensent, nöthig schien.

26) Wie, wenn ich eben das Recensirwesen für eine Hauptquelle des Uebels hielte; und gerade solche Vorlesungen mein thätiges Entgegenstemmen gegen die hereinbrechende Fluth wären? Noch besser wäre es, dadurch, daß man das Rechte wirklich machte, das Verkehrte zu vertilgen; wo ich auch nicht ermangeln würde, dabei zu seyn, wenn die Gelegenheit sich fände. Was, meines Erachtens, das Rechte wäre, findet man in den vorstehenden Vorlesungen.

Der Rec. aber geht davon aus, daß Er Recht habe, und darum ich Unrecht: ich aber

bleibe, ohnerachtet seiner Versicherung, meiner Ueberzeugung treu, daß das Recensirwesen nichts taugt, und in seiner gegenwärtigen Form nicht taugen kann.

27) Kommt denn der Rec. gar nicht in die Welt, daß er so fragt? — Bei denen ist's so, welche die Gelehrten nach der Menge ihrer Schriften beurtheilen; ihre Untergebenen zum Druckenlassen antreiben, u. s. w.

28) Es giebt Ausnahmen, die ich nicht geläugnet habe. Jenes aber gilt von der Mehrzahl.

29) Eine Verdrehung, bei welcher das eigene böse Gewissen durch das: es wird's am Ende wohl heißen, hindurchsieht. Es steht im Texte ein noch dabei, und, durch fremde Arbeiten.

30) Vortrefflich ausgesonnen! Man soll also wohl schon die Studirenden zu dem Glauben an die Recensionen bilden, und sie durch diese, ihre Lektüre bestimmen lassen? Es ist zu hoffen, daß sie unter ihren Lehrern einen, oder den andern finden werden, der da Geschmack, und ihr Vertrauen besitze.

31) Auch der übersehene Schreibfehler eines Kopisten muß dem Recensions-Feinde nicht geschenkt, und das geschmackvolle sie angebracht werden! — In der Anmerkung zur neunten Vorlesung hat ohne Zweifel der Rec. in: „weil die Forderung nicht zu groß gemacht werden darf" statt des letztern, schreiben wollen kann; vielleicht auch wirklich so geschrieben. Das geht

nun wohl, wenn man Rec. ist; aber ein bloßer Schriftsteller!

32) Es ist auch gar nicht meine Meinung, daß die ungereimte Meinung wahr sey. Doch, wahrscheinlich hat Rec. in seinem Eifer sich nur versprochen, und fragen wollen, ob es wahr sey, daß diese ungereimte Meinung gehegt werde. Hierauf frage ich zurück, wie viele Beantwortungen von Antikritiken ich ihm vorlegen solle, in denen jene Meinung gar klar ausgesprochen wird. Doch was bedürfen wir weiteres Zeugnisses. Aus dem, was Rec. selbst oben über die schlechten Schriftsteller sagt, geht hervor, daß er recht im Herzensgrunde derselben Meinung ist.

33) Aber wer sind denn, in der gewöhnlichen Praxis, die Er zu diesem Seinem; und wie kommt man denn hinter diese Individualitäten, die das Urtheil zu einem besondern machen, und seinen Werth bestimmen?

34) Eine kindische Verdrehung! Ganz, gilt hier von der Energie der aufgewendeten Kraft, keinesweges von der Zeit; und unter welchen Bedingungen man sagen könne, daß man sein ganzes Leben einem Gegenstande gewidmet, wird der Rec. wohl bei Erörterung des Begriffs vom vollendeten Gelehrten gefunden haben.

35) Abermals verdreht; wo das böse Gewissen sich durch die Unterlassung des Citirens zeigt. Nicht die Leserei; jene Betriebsamkeit des litterarischen Marktes wird S. 204. als Grund angegeben. Ich kann dem Rec. mit näherer Eröffnung meiner Meinung dienen. Daß

durch die von der Sache nichts verstehenden Anpreisungen, in der ehemaligen Jenaischen L. Z., das Kantische System, und die Bearbeitung desselben, zu einer herrschenden Mode geworden, hat gemacht, daß jetzt, da das Zeitalter zum Studium desselben besser vorbereitet wäre, dieselbe, als eine ausgetragene Mode, bei Seite gesetzt wird. — In dieser Methode des Verdrehens, indem, was bedingt gesagt worden, als unbedingt, und was im besondern, als allgemein referirt wird, fährt der Rec. nun fort; daher ich es unterlasse, ihn weiter zu begleiten.

36) Es ist wahr, daß selbstständige Phantasie sich kräftiger, als vorher, in unserm Zeitalter zu regen anfängt, und dies ist denn für den Anfang recht gut. Was aber Denken sey, dürfte der Rec., der wenigstens in dieser Recension keine Probe davon gegeben, wohl selbst nicht wissen, und so nicht füglich beurtheilen können, wie häufig dergleichen außer ihm vorhanden sey, oder nicht.

37) So wie er leider auch noch andere Jugendfehler auf seinem Gewissen hat. Uebrigens glaube der Rec., daß es mir auch jetzt nicht an Gelegenheit fehlen würde, wenn ich sie brauchen wollte; indem er von seinem Herrn Redakteur erfahren kann, daß selbst dieser mich gar höflich eingeladen; ich aber, da meine Meinung über die Sache schon damals in gedruckten Schriften vor den Augen der Welt lag, geglaubt habe, mir die besondere Antwort ersparen zu dürfen.

38) Sonderbar! Man erinnere sich der Recension, welche von diesen, jetzt von mir vergessenen, hier auf Kosten der neuern so sehr erhobenen Vorlesungen, die Hallischen Annalen abdrucken ließen; in welcher unter andern die armen Studenten bedauert wurden, daß sie solches Zeug hatten hören müssen; und denke sich die Verlegenheit eines Schriftstellers, der bei Recensenten sich Raths erholen wollte.

LB Coburg

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Fichte, Johann Gottlieb,

Die Anweisung zum seeligen Leben, oder auch die Religionslehre

Berlin 1806
Coburg, Landesbibliothek -- B III 8
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916782-1